

THE.WHAT?
ذوات

الرواية العرفانية: تأسيس لأدب جديد

مجلة . ثقافية . نصف شهرية
العدد ١٠. ٢٠١٥

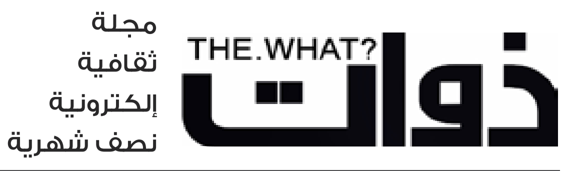


مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ١٠ - ٢٠١٥





مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

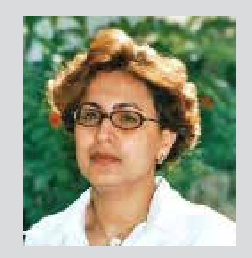
رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة
هذا العدد

إن الموقف من المرأة في العالم العربي الإسلامي عموماً، مازال محكوماً بجملة من القضايا والأمور التي ظلت حبيسة المنهج التفسيري الجامد، والذي ترسخ على مدى قرون بفعل اختلاط الفكر الديني بالموروثات الشعبية، والعادات الاجتماعية والتقاليد، وهو ما أفضى إلى نوع من الإرباك والاضطراب الكبير في فهم النصوص، كما أن هيمنة الحركات الإسلامية باتجاهاتها الفكرية المختلفة، ورؤاها الاجتهادية المتباينة، قد أثرت على الوعي المجتمعي العربي، ما جعل أطروحاتها أرضية خصبة لجدل كبير في المجتمعات العربية الإسلامية.

وعلى الرغم من ظهور العديد من الدعوات التحررية المناصرة لقضية المرأة منذ العقود الأولى من القرن الماضي، مع كتابات قاسم أمين، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، والطاهر الحداد، ومحمد بن الحسن الحجوي، وارتباط بعض الحركات فيها بمشروع التغيير، وتحقيق الإصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في البلدان العربية الإسلامية، فإنها مع ذلك، أي هذه الدعوات، شهدت تراجعاً كبيراً بعيد استقلال معظم الدول العربية والإسلامية، خاصة مع المد الإسلامي المتزايد الذي عرفته البلدان العربية الإسلامية قبل وبعد الربيع العربي، وانحسار المد الليبرالي واليساري التقدمي، وتراجع تأثيرهما في المجتمعات العربية على حد سواء.

وفي المقابل، عرف الجانب الحقوقي تطوراً ملحوظاً، وذلك بعدما ولجت المرأة سوق الشغل، وأصبحت تبحث لنفسها عن موطئ قدم، وعن ترسيخ الثقافة الحقوقية الحداثية والمناصفة، حيث ظهرت أسماء لنساء عربيات رائدات في هذا المجال، أمثال نوال السعداوي بمصر، وفاطمة المرنيسي بالمغرب، وأخريات، حاولن أيضا حتى إعادة النظر، في ما جاء في القرآن الكريم بخصوص المرأة وموقعها في المجتمع، ودفعها إلى التخلص من السلطة الأبيسية، إيماناً منهن بأن الإسلام أولى قضايا المرأة عناية خاصة، وأحدث ثورة في هذا الصدد، حيث ناهض العبودية، والحرمان من المشاركة في الفضاء العام والفضاء الخاص، وطالب بالحق في التعليم، والتمكين الاقتصادي المتمثل في حق الميراث وحق العمل، وأن العيب والإشكال ليس في القرآن الكريم، بل في التفاسير والأحكام الفقهية التي انحرفت عن القرآن والسنة، وأوّلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بما يحطّ من قيمة المرأة ويكرس دونيتها.

ولملامسة هذا الموضوع، خصصت مجلة «ذوات» الثقافية الإلكترونية نصف الشهرية، والصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ملف عددها التاسع لموضوع «المرأة وقضايا التجديد في الفكر الإسلامي»، أعدّه الزميل والباحث المغربي محمد بوشيخي، وساهمت فيه عن قصد أقلام أكاديمية نسائية مخصوصة مهتمة بقضايا المرأة، وهي: الأكاديمية التونسية منجية السوايحي بمقال عنوانه «تجديد قضايا المرأة في الإسلام: قراءة نسوية»، والباحثة السورية شيرين الدقوري، بمقال وسمته بـ «المرأة بين مطرقة التقاليد وسندان التنميط»، والباحثة المغربية إلهام البوزيدي بمقالها المعنون بـ «الأنثى/ المرأة بين أسر اللغة والثقافة»، فيما جاء حوار الملف مع الباحثة المصرية المهتمة بالشأن النسوي، فاطمة حافظ، والذي قدمت فيه تشخيصاً لواقع المرأة العربية، ورصدت طموحاتها وهواجسها في ظل تفاعل النصوص القانونية والمصادر التراثية، والإكراهات الاجتماعية، كما استعرضت تقييماً للاجتهادات الدينية المتعلقة بالمرأة.

ويتضمن باب «رأي ذوات» مقالاً للكاتب المغربي عادل جدجامي بعنوان «عن الثورة كـ «نوستالجيا»، والقطيعة كعودة»، ومقالاً ثانياً للكاتب التونسي أنس الطريقي بعنوان «خاطرة: في الإرهاب من منظور إنسي ما بعد حداثي»، والثالث للباحث المصري إبراهيم الشرقاوي بعنوان «الأزهر والخطاب المزدوج»؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للفنان التشكيلي والناقد المغربي بنيونس عميروش حول «الوصال والانفصال بين السياسي والفني»، والثاني للباحث والكاتب السوري نبيل علي صالح حول «دورالمثقف بين الذاتية والموضوعية».

ويقدم باب «حوار ذوات» لقاء مع الأكاديمية العراقية تارا إبراهيم، تحدثت فيه عن أعمال العنف التي يشهدها العالم العربي، وعن الجرأة السياسية والدينية، واعتبرت أنهما ما نحتاجه في هذه الأيام في مجتمعات لا تجرؤ على طرح أسئلة متعلقة بالدين، كما دعت، في هذا الحوار، الذي أجراه معها الباحث المغربي المقيم بباريس عبد المجيد مجيدي، إلى ضرورة التفكير في إصلاح وتغيير المناهج الدينية وغربلتها مما يسيء إلى الدين، بالإضافة إلى تهيئة معلمي الدين بشكل أفضل، وتدريس الإسلام على أنه دين سلام وتسامح، وليس ديناً إقصائياً يدعو إلى العنف والقتل. ويقدم الباحث والشاعر المغربي المتخصص في التربية، أحمد العمراوي، في باب «تربية وتعليم»، الحلقة الرابعة من سلسلة دراساته حول «العادة وتغيير مسار الشخص»، والمتعلقة بسؤال أساسي، هو: هل يراعي تعليمنا ترتيب الأولويات؟

أما باب «سؤال ذوات»، فيقربنا من: ما السبيل لنشر ثقافة تقبل الآخر؟ وذلك من خلال استقراء آراء ستة باحثين عرب؛ ويقدم الباحث المغربي هشام بنشاوي، قراءة في الكتاب الجديد لعبد السلام بنعبد العالي «في ضيافة الغريب»، وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام التي تقدم جديد دراسة استشرافية تتوقع انتشاراً واسعاً للإسلام في غضون أربعة عقود.

سعيدة شريف



في الداخل ...

ملف العدد:

الرواية العرفانية:

تأسيس لأدب جديد

١٠ الرواية العرفانية: قضايا النوع، الكتابة والمتخيل

١٦ الرواية العرفانية: مدخل لمعرفة قضايا النوع

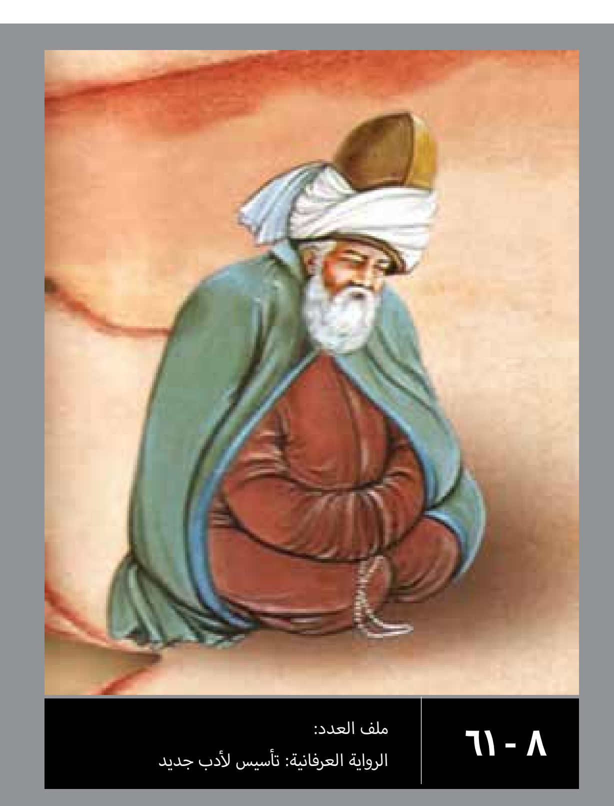
٢٤ تسريد العرفاني في الرواية العربية

٣٠ الرواية العرفانية: ماهيتها، إشكالات تلقيها

٤٤ التاريخي والإبداعي في رواية «الحواميم»

٥٢ حوار الملف مع الكاتب المغربي عبد الإله بن عرفة

٦٠ بيبليوغرافيا



٨ - ٦١ ملف العدد: الرواية العرفانية: تأسيس لأدب جديد

حوار ذوات:

٩٠ الباحث المصري غيضان السيد علي: «بلداننا العربية تدفع ضريبة الابتعاد عن الفلسفة وتهميشها»



٩٠ الباحث المصري غيضان السيد علي

سؤال ذوات:

٩٨ الإسلام والديمقراطية: توافق أم تنافر؟

٩٨ الإسلام والديمقراطية: توافق أم تنافر؟

ثقافة وفنون:

٧٤ الملامح الكبرى لتطور الخطاب النقدي حول الفن

٨٢ معتقدات شعبية شرقية لها جذور في التاريخ



٧٤ تطور الخطاب النقدي حول الفن

تربية وتعليم:

١٠٤ المدرسة الفنلندية: نموذج متميز للمدرسة البنائية



١٠٤ المدرسة الفنلندية

في كل عدد:

٦٢ رأي ذوات

١١٠ مراجعات

١١٤ إصدارات المؤسسة/كتب

١٢٠ لغة الأرقام



ملف العدد :

الرواية العرفانية:

تأسيس لأدب جديد



إعداد: عبد اللطيف الوراري
شاعر وناقد مغربي

الرواية العرفانية: قضايا النَّوْع، الكتابة والمُتخيَّل

في تراثنا السردي العربي، نجد ضمن كتب الطبقات الصوفية والمصنفات العلمية المختلفة في موضوعاتها التي تنحو نحواً موسوعياً؛ مثل (رسائل إخوان الصفاء) و(المواقف والمخاطبات) للنفري، أو سواهما من نصوص الحكمة والإرشاد والمقامات والأحوال والمواقف، ما يمكن أن نصطلح عليه بأشكال النثر الصوفي أو السرد العرفاني الذي تهيمن فيه القيمة الأدبية أكثر من القيمة العلمية. كما نكتشف في هذا التراث متناً من أدب الكرامات الصوفية بوصفها نصاً إبداعياً سردياً مستقلاً، له مكوناته ووظائفه الجمالية والتخييلية والروحية والمعرفية.

وفي الأدب الحديث والمعاصر، يستثمر العديد من كتاب القصة والرواية هذا التراث الصوفي والعرفاني، ويدمجون خطاب اللغةَ الصوفية في شقٍّ واسعٍ من سردياته الكبرى، وربما مثّلنا على هؤلاء بجمال الغيطاني في «كتاب التجليات: الأسفار الثلاثة» ١٩٩٠، وعبد الخالق الركابي «سابع أيام الخلق» ١٩٩٥، وجمعة اللامي في «مجنون زينب» ١٩٩٧، وأحمد التوفيق في «جارات أبي موسى» ١٩٩٧، و»شجيرة حناء وقمر» ١٩٩٨، وليس آخرهم يوسف زيدان في «غوانتنامو» ٢٠١٣.

تسعى الرواية العرفانية، في مشروعها السردي العرفاني، إلى التأسيس لأدب جديد ذي مرجعية قرآنية

لكن اليوم يظهر مصطلح الرواية العرفانية، وهي غير الرواية التاريخية أو البيوغرافية، إنّها أدب روائي جديد يستفيد من منجز جنس الرواية كما تواضع عليه الدرس النقدي في جُمّاع مبادئه وخواصّه الكتابية بلا تجريبيّة مسخ وانفراط دلالي فجّ، بقدر ما ينفتح على بقية الأجناس الكتابية (شعر، تصوُّف، مديح وسماح، رسائل، مذكرات...)، ولا تضرب عن المعنى التاريخي ودروسه، فتنفتح على سجلّ الماضي الحدثي المُغيِّر وعبره على شخصياته القلقة - بتعبير عبد الرحمان بدوي - التي صنعته وشهدت عليه قبل أن يحتطبها في مجراه الجارف. لكن هذه الرواية ليست مثل أيّة رواية، ومُتلقّيها لا يمكن أن يستقبلها خارج ثقافتها؛ فهي كجنْسٍ أدبي تفتح أمام هذا المتلقي - بتعبير ياوس - «أفق الانتظار»، وينتظر أن يجد فيها العناصر نفسها التي سبق له أن فرزها ضمنيّاً في الغالب؛ لكن سرعان ما يجد أنّ أفقه القرائي قد خاب، ويجد نفسه أمام رواية مختلفة، لا هي رواية اجتماعية، ولا بوليسية، ولا هي رواية أبطالها رعاة بقر، ولا أيّ نوع من الروايات التي دأب على قراءتها.

تسعى الرواية العرفانية، في مشروعها السردي العرفاني، إلى التأسيس لأدب جديد ذي مرجعية قرآنية؛ وقد أطلقه وبشّر به الكاتب الروائي المغربي عبد الإله بن عرفة منذ عقد من الزمن، من خلال بيانات كان يصدّر بها رواياته الثماني التي تتدفّق بأنهارها وأنوارها فيه، وهي: «جبل قاف» (٢٠٠٢)، و«بحر نون» (٢٠٠٧)، و«بلاد صاد» (٢٠٠٩)، و«الحواميم» (٢٠١٠)، و«طواسين الغزالي» (٢٠١١)، و«ابن الخطيب في روضة طه» (٢٠١٢)، و«ياسين قلب الخلافة» (٢٠١٣)، و«طوق سرّ المحبة: سيرة العشق عند ابن حزم» (٢٠١٥). إنّ الكتابة الروائية، عنده، تأتي في سياق يُسمّيه في أحد بياناته بالمشروع الروائي العرفاني الذي يتغيّا الكتابة بالنُّور من حيث مصدره، ويراهن من خلاله على الخيال الخلّاق الذي ينهض باللغة من ركام الذاكرة، ويبني معنى الذات فيما هو يستلهم الوحي القرآني، ويعيد الحوار مع التراث المضيء والجريح في آن. إن هذا الأثر الكتابي هو ما أُحبّ أن أُسمّيه بـ «التخييل العرفاني»، وهو ليس لا تاريخيّاً أو سرديّاً أو ذاتيّاً؛ إنّه تخييلٌ آخر، مُفارق بحكم طبيعة اشتغاله داخل الخطاب الروائي، وعليه تقوم سيرورة بناء الجمالية العرفانية؛ وقد وظّفه عبد الإله بن عرفة واستثمره في رواياته كلّها، وربّما مثّلْنا عليه بقصة خزانة قاف أو حكاية السمسمات السبع كما في رواية «بلاد صاد».

وفي تصوّره للرواية العرفانية، يتحدث عبد الإله بن عرفة عن مفهومين رئيسين:

مفهوم الكتابة بالنور وعبر السفر فيه من عالم الواقع إلى عالم الخيال، الخيال الخلاق، بقدر ما يستلهم مصدره من القرآن وأسرار حروفه وتجلّيات بحره، فينكشف للذات العارفة من علوم ومعارف واستيهامات ما ينقل نص الرواية إلى ضفاف لا تتوقّعها؛

ومفهوم الحاضر أو شهادة الحضور الذي يستوعب الماضي والمستقبل معاً، فيعيد طرح قضايا سابقة وقعت في مجرى التاريخ الجماعي، وبخاصّة تلك القضايا الملحة التي لا تزال ماثلةً أمامنا، تخاطب الوجدان والمعرفة والمخيال، مثل قضية طرد الموريسكيين أو قضية الحرية. ونتيجة ذلك، يتحوّل المفهوم نفسه إلى صكّ اتهام حاضر ودائم، وينأى بالرواية العرفانية عن تصنيفها ضمن الرواية التاريخية، وإن اعتمدت مثلها على خصائص محدّدة، مثل: هيمنة السرد بصيغة الفعل الماضي، ومراعاة التسلسل الزمني للأحداث.

إن الرواية العرفانية مشروع روائي رائد ومختلف، بله ثقافي وحضاري مخصوص وبالغ الخطورة؛ فهو من جهة، يحيي تراث كبار شيوخ المتصوفة والفلاسفة المسلمين، كأنه يريد التذكير بأن الإسلام أرحب وأوسع من أن يختصر في مشروع سلطة، وإنّما هو تجربة روحية حميمة، يتلمس فيها المؤمن نور الله في قلبه وفي العالم من حوله، ويسافر في آفاق الإيمان الرحب الذي يجمع ولا يفرق ويؤالف بين بني البشر. ومن جهة أخرى، يعرض الخطاب المُقدّماتي، هنا، فلسفة الرواية العرفانية، ومفرداتها وممكنها في أن تؤسس «كونية مختلفة»؛ وبما أنها ذات خصوصية ثقافية بائنة، يطرح قضية المركز والهامش، وتحديداً المركزية الأوربية التي تعمل بدأب على حماية نفسها وأذواقها ومعاييرها بقوانين آلية الهيمنة وعقلها الأداتي.

تهدف الرواية العرفانية إلى إعادة الوصل مع ذاكرتنا وتاريخنا وموروثنا الثقافي والأدبي والفكري والعرفاني والتفكير والتجديد فيه

بإيجاز، فهو مشروع يَرُدُّ مفهوم القطيعة ويرفضها التي كانت رائجة في لحظة ثقافية معينة، ويسعى إلى إعادة الوصل مع ذاكرتنا وتاريخنا وموروثنا الثقافي والأدبي والفكري والعرفاني والتفكير والتجديد فيه؛ وإن هذا لأحد أهداف هذا المشروع العرفاني.

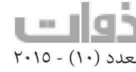
في الملفّ غير المسبوق الذي تخصُّ به مجلة «ذوات» الرواية العرفانية، يتعرّف القارئ الكريم على مفهوم هذه الرواية، وجذورها، وقضاياها النوعية والبنائية، وبعض تحقُّقاتها النصية عند الروائي عبد الإله بن عرفة. وهكذا يبحث الناقد والروائي المغربي إبراهيم الحجري في صميم النّوْع الروائي بالعبور من دائرة البحث في الشكل والخطاب، إلى البحث في شكل المعنى والدّلالة والأغراض، ليصبح الموضوع المحوريّ الذي تعالجه الرواية هو الأساس في التحليل والتناول عبر التفكير في الموضوعات المتناولة، ومقصدية الكاتب من وراء انتقاء موضوع روايته، مركّزاً على قضايا الذات، الرؤيا والمتخيل، الكتابة وصنعة السرد.

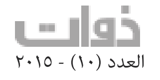
ويقارب الناقد العراقي رسول محمد رسول رواية المبدع العراقي عبد الخالق الركابي «سابع أيام الخلق»، ويرى فيها منذ عنوانها أنها تُشكّل منعطفاً في تاريخ الرواية العراقية، إذ استقطبت دلالات ما هو ديني وصوفي وفلسفي، وأطلقت لمُتخيّلها العنان من أجل تسريد عرفان المعنى ووجد الحضور ومسالك العارفين على نحو تأسيسي جديد يقطع مع ماضي السَّرد الروائي، منطلقاً مما يُسميه عوالم السَّرد المفتون بذاته.

فيما يبحث الأكاديمي المغربي عبد الإله البريكي في ماهية هذه الرواية وطبيعة اشتغالها، ناظِراً إلى الحكاية العرفانية، باعتبارها لا تختلف عن غيرها من الحكايات، فهي تقوم على التصورات العامة نفسها التي توجد في الحكي، وتخضع لنفس الخطاطة السردية التي وضعها الدارسون؛ غير أن هويتها السردية تقوم على التشكيك في ما تلتقطه الحواس، باعتباره حقيقة يتم الاطمئنان إليها، والوقوف عندها.

وأما الأديب والباحث الأكاديمي أحمد زنيبر، فينشغل بتحليل متتالية التاريخي والإبداعي كما تتجلى في رواية «الحواميم» للأديب المغربي عبد الإله بن عرفة، وذلك عبر استحضار شهادات حية تستند إلى التاريخي حيناً، وتحتكم إلى الإبداعي حينا آخر، متسائلاً: هل أسعفت المصادر التاريخية والسياسية في توثيق الوقائع والأحداث؟ وبالتالي كيف تسنى للكاتب تذويب كل ذلك في شكل إبداعي هو رواية «الحواميم»؟

ويختتم ملفّ العدد بحوار ثقافي ومعرفي أجريناه مع رائد الرواية العرفانية عبد الإله بن عرفة، بسط فيه أهمّ خواصّ هذه الرواية وقضاياها النظرية والمنهجية والكتابية كما تمثّلها في مشروعه العرفاني من حيث طبيعة علاقاته المتنوعة بالتاريخ والخيال والذات والمعنى، أو طبيعة تصوُّره للكتابة بالنور، ومفهوم الحاضر وشهادة الحضور، ثُمّ الغاية من الدعوة إلى أدب جديد في هذه اللحظة الحضارية العصيبة التي نجتازها.







بقلم : د. إبراهيم الحجري

كاتب وناقد مغربي

الرواية العرفانية:
مدخل لمعرفة قضايا النّوع

يرتبط البحث في الرواية الصّوفية أو كما يُشتهر تسميتها بـ«الرواية العرفانية»، اقتداءً بمفهوم «القصيدة العرفانية»، بالبحث في صميم النّوع الرّوائي، حيث إننا نخرج من دائرة البحث في الشكل والخطاب، ونلج مجال البحث في شكل المعنى والدّلالة والأغراض، إذ يصبح الموضوع المحوريّ الذي تعالجه الرواية هو الأساس في التحليل والتناول، فتنصبّ الرؤية على كيفية اختيار هذا الموضوع وأساليب توظيفه، والغايات المصمّمة في الخلفية الثقافية من وراء ذلك الاختيار، ذلك أننا حين نقول: (رواية تاريخية، رواية بوليسية، رواية صوفية، رواية عائلية...)، فنحن بالضرورة، ننساق خلف التفكير في الموضوعات المتناولة ومقصدية الكاتب من وراء انتقاء موضوع روايته.

وتعني الرواية العرفانية[1]، من جملة ما تعنيه، الروايةَ التي تتفاعل مع مجال التصوف العالمي أو العربي، وتنهل مادتها منه، وهي تتداخل مع الرواية التاريخية، وتتقاطع معها من حيث العودة إلى التاريخ العام أو الخاص والحفر في ثناياه لا بقصد استعادته في جموده، بل من أجل تحيينه وقراءته قراءة جديدة تملأ فراغاته، وترمّم ثقوبه، حيث لا يتمّ التّركيز على الوقائع والأحداث التّاريخية، بل تسعى إلى تمثيل المشاعر الكامنة، والعلاقات التي تربط الناس والعوالم في جدلية السيرورة الحياتية. وهنا تكمن حِرفيّة الرّوائيّ الذي سوف يجتهد لملء ثقوب التاريخيّ

تنهل الرواية الصوفية مادتها من التاريخ العام أو الخاص، وتعود للاشتغال على مستندات تاريخية تراثية تنتمي إلى زمن سابق

١- تختلف تسميات هذا النوع الروائي؛ فهناك من يسميه الرواية العرفانية (ابن عرفة)، وهناك من يسميه الرواية المعرفية (أماني العاقل)، وهناك من يسميه الرواية الصوفية على شاكلة القصيدة الصوفية، وهناك من يسميها الرواية النورانية (سارة الجروان).

الذي لا تهمّه الأحاسيس، خاصّة مع الرواية الصوفية التي تدخل فيها ذات الفرد-الشخصية في رحلة جوانية، وتجربة عرفانية ليس من السهل تقمّصها، إذ سرعان ما يجد الكاتب نفسه، انطلاقاً من لعبة الأقنعة، متماهيا مع شخوصه في تعاليها عن الواقع، وسفرها إلى العوالم الرُّوحانية.

١. الصوفيّ والتاريخيّ في الرواية:

تندرج الرواية الصوفية ضمن خانة الرواية التاريخية، أو كما اصطلح عليها عبد الله إبراهيم بـ «التخيل التاريخيّ»[٢]، لأنها تنهل مادتها من التاريخ العام أو الخاص، وتعود للاشتغال على مستندات تاريخية تراثية تنتمي إلى زمن سابق. صحيح أن الروائي لا يستعيد التاريخ في نصيته كما هو، ولا يتعامل مع مادة تاريخية ثابتة، بل ينتقي منها ما يريد، وما يعبر عن رؤياه للعالم، ويستجيب لحاجته وأدواته الفنية التي تنسجم مع خطاطته السردية. لكنه في جميع الأحوال، محتاج للمراجع والمصادر التاريخيّة كسند أوليّ، كهيكل عام، ليؤسس عليه تصوره الإبداعيّ للنص.

ويلتقي هنا الروائيّ الصوفي بالروائيّ التاريخي في التعامل مع المادّة، وفي طبيعة الاستئناس بها، ويختلفان من حيث طبيعة الصياغة، وغايات البناء، ونوعية المادة المنتقاة. لذلك، من الصعب التمييز بين العمل الذي يقوم به الروائي الذي يشتغل بالتاريخ، والروائي الذي يشتغل بالتراث الصوفي؛ كلاهما يقوم بحفريات في المادة التاريخيّة وانتقائها من المصادر القديمة المكتوبة والشفهيّة، وكلاهما يضطلع بمهمة الباحث في التاريخ بحثا عن مادة ما، وكلاهما يعيد صياغة العالم التاريخيّ وفق كون متخيل يغنيه ويملأ ثقوبه وفجواته، ويسعيان معاً إلى تحيين هذه المادة ونقلها من صيغتها القديمة الثابتة والميتة إلى صيغة دينامية وحية. ويوضّح الرّوائي ابن عرفة الذي عُرف بمشروعه التّراكميّ في الرّواية الصوفية[٣]، علاقته العملية بالتاريخ قائلاً: «الأديب الحقّ هو من يشهد بحضوره على أحداث التاريخ بحيث يخرجها من ماضويتها لينفخ فيها روح الحياة وليدلي بشهادة حضوره حولها، ويؤكد على استمرار نتائجها»[٤].

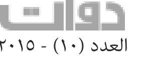
٢. الواقعي والمتخيل:

لا تقتصر الرّواية الصوفية على استدعاء المادّة التاريخية المتعلّقة بالتّراث الصّوفي، بل إنّها تكيّف ذلك، تبعاً لسيرورات العملية الإبداعيّة التي تقتضي التكثيف والتّخييل، مع معطيات الواقع وأسئلة المحيط الذي يتفاعل معه الروائي ويعيش فيه، حيث يبدو أن الأصل ليس هو إعادة كتابة المادّة الصوفية، بل إعطاؤها بعداً حيوياً يجعل منها بؤرة تؤطر سؤاليْ الكينونة والوجود الإنسانيين فردا ومجتمعا، إذ لا معنى لحكي مادة متوفرة أصلا إذا لم تكن تستجب لمسوّغات العصر وقضاياه الجوهرية الآنية.

٢-انظر كتاب عبد الله إبراهيم: التخيل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١

٣- يتكون المشروع الروائي العرفاني من عدد من الروايات أهمها: (جبل قاف (٢٠٠٢)- بحر نون (٢٠٠٧)- بلاد صاد (٢٠٠٩)- الحواميم (٢٠١٠)- طواسين الغزالي (٢٠١١)- ابن الخطيب في روضة طه (٢٠١٢)- ياسين قلب الخلافة (٢٠١٣)- طوق سر المحبة (٢٠١٥)

٤- عبد الإله بن عرفة وآخرون: جمالية السرد في الرواية العرفانية، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى، ٢٠١٤م، ص ١٥



ينتقي الروائيّ المادّة الصوفيّة من شخصيات ووقائع وأمكنة وفق استراتيجية الفكر الصّوفي، ثم يضفي عليها من متخيّله ومتراكمه من التّجارب، ويفرغ فيها أحاسيسه ونبضه وينفخ فيها من روح الواقع أسئلة وقضايا تهم الفرد والمجموعة البشرية التي ينتمي إليها الرّوائي ويتفاعل معها.

٣. الذات والرؤيا في الكون الرّوائي الصوفي:

باختياره لمادّته الصوفية، يكون الروائي قد اختار لعبته من الأقنعة السردية، ويكون قد أثّث كونه بمفاهيم فلسفية وسلوكية، وصمّم برامج للشّخصيات

> يوضّح ابن عرفة علاقته العملية بالتاريخ قائلاً: «الأديب الحقّ هو من يشهد بحضوره على أحداث التاريخ بحيث يخرجها من ماضويتها لينفخ فيها روح الحياة»



والأمكنة، وهندس لذاته مسارات العروج والارتقاء صوب الأكوان العلوية؛ بمعنى أنّ الموضوع المنتقى سيؤطر العالم الروائيّ؛ ويحدّد طبيعة الأجواء التي تسود المقامات والتّحولات بين اللحظات، ويشخّص نوع النظرة للعالم التي ستتجلّى من خلال تموقف الفواعل وسلوكيات الشخصيات والعلاقات التي تربط بينها طيلة التفاعل السّردي.

يدخل الكاتب صلب التجربة الصوفية، ويتجرّد لها من كلّ الشوائب، ويحسّ بالطقوس ويهيّئ لها، بل ويعود أدراج التّاريخ ليعيش مع الصّوفيين عوالمهم الملغزة، ويتشبّع بمفاهيمهم، ورؤاهم للكون، وقواعد تعاملهم مع الله والوجود والآخر. هكذا، يصبح هو الآخر صوفياً على مدرسة معينة أو طريقة محدّدة، يزهد معهم، ويتواصل معهم في الغيب، ويسلك مسالكهم الحافلة تجاه المقامات العلوية، ويمتحن ذاته وجسده مرّات ومرّات، حتى يعتاد على هاته العوالم الغيبية ومعارجها وسبل سلكها، قبل أن يؤسس عوالمه الخاصة المفعمة بالتخييل، والمشبعة بهاته التجربة المتقمصة. ذاك أن التجربة السردية تستهل وتنتهي بفضل السلوك التجسيدي للتلقي (الصّوفي)[٥].

إنّ العملية الأولية التي تقوم بها الذات الكاتبة، وهي ترتاد عالم الصوفية الغامض، أشبه ما يكون بعملية غسيل جواني ذاتي تتنصّل، من خلاله، الذات ممّا يشوبها من نوازع فردانية شهوانية، وتتخلص من الترسّبات الغريزية، ثم تتطهر وفق ما تنصّ عليه السلوكيات العرفانية للطريقة المنتقاة، أو المادّة المستعادة من المصادر التراثية الصوفية، المفصلة أمام الرواة. هكذا يجد الكاتب، من خلال رواته الأفراد أو المتعددين، نفسه موزّعاً في ذوات شخوصه، وفق القناعات والاختيارات التي شرعنها لنفسه ولعالمه، مع سبق الإصرار والترصد. فإذا كان الشاعر الصوفي يعيش، بشكل مضاعف، التجربة السلوكية العرفانية عبر عيش المحنة الصوفية، وصعود المراقي العرفانية توقاً أو تشوفاً للحظة الحلول أو التجلي الكاشف للحقيقة الصوفية، وكتابة مشاعر الذات، وهي تسلك هاته التجربة، فإن الروائي أيضا، لا يسلم من هاته المحنة المضاعفة، إذ لا مناص له من عبور الإشراقات الفردية، وسلك المقامات الروحانية مفردا أو برفقة من اصطفاهم من الشخوص لمجاراته في هاته الرحلة المزدوجة: السّردية التخييلية والسّلوكية العرفانيّة.

> من أهم القضايا التي يجب أن يتحلى بها الكاتب خلال مخاض الكتابة: الانعزال عن الواقع، حتى يسهل للذات أمر العبور السلس إلى عالم مختلف، عالم النقاء والصفاء

وتقتضي التجربة في الكتابة والتجلي بالنسبة إلى الكاتب ورواته (أقنعته الملتبسة) تعديل رؤيته للعالم والكون؛ على الأقل، خلال المرحلة التي يعاشر فيها عوالم تلك الرواية العرفانية التي يريد أن يكتبها وفق محددات تخييلية معينة، وسلوكيات معينة تنتظم هاته العوالم الصعبة التي لا يمكن ارتيادها إلا من قبل من له قوة داخليّة على التحمل والصبر، ومن لهم دراية وخبرة بهذا المجال العرفانيّ الذي له خصوصيته ومفاهيمه الخاصّة به.



٥- Greimas. A. G.: exercices pratiques, Maupassant, la sémiotique du texte, éd. du seuil, ١٩٧٦, p. ٣٨



ومن أهم القضايا التي يجب أن يتحلى بها الكاتب خلال مخاض الكتابة؛ الانعزال عن الواقع، حتى يسهل للذات أمر العبور السلس إلى عالم مختلف، عالم النقاء والصفاء. وكما هو معلوم، فالجوانب الدنيوية الشهوانية دوما، تجر الذوات إلى عوالمها، وتشوش عليها فرصة الارتقاء بروحها إلى صفاء الملكوت للتنعم بلحظة الإشراق المطلق بعيدا عن منغصات الجسد وحاجاته، ومهيجات المادة ومنزلقاتها التي تنتصب، مثل الفخاخ في طريق الفرد ملتبسة بالرغبات القصية والحاجات السفلية، وهذا ما تعبر عنه بعض الاتجاهات الصوفية بـ «الخلوة». ثم هناك أمر آخر لا بد منه، أثناء الكتابة، وهو تفعيل المحركات الداخلية للذات، وتنشيط القوى الجوانية للفرد؛ تلك الطاقات الرّوحية الكامنة التي تختلف من شخص إلى آخر، لكنّها متوفّرة في جميع الأحوال.

> يستعير الكاتب العرفاني معجماً صوفياً ينهله من قواميس المتصوفة ومؤلفاتهم ودواوينهم الشعرية، مشكّلا مشكاة مفرداته التي تطاوعه في بناء عوالمه الغامضة

تصبح الكتابة العرفانية مدخلاً جوهرياً لتغيير العالم؛ وخلخلة سياقاته المنحرفة التي تنحدر بالقيم، وتحيد بها عن شقها الفلسفي الإنساني؛ مما يجعل القيم الفاسدة تنتشر على حساب القيم الروحية السامية التي تندثر وتتنثر بالتدريج، فاسحة المجال أمام قيم بديلة تستند إلى الحاجات الاستهلاكية الشّهوانية التي يشكّل الجسد والحواسّ المادية والرغبات مداخل سهلة لها.

٤. سؤال الكتابة وصنعة السرد في الرواية العرفانية:

إن الروائي الصوفيّ لا يهتم بالشكل السّردي أو الصنعة الروائية إلا في حدود ما يخدم القضية الأساس، والتي تتجلّى في الرّحلة العرفانيّة من أرض الواقع الحافل بالخيبات والقيم الفاسدة الدنيوية سفراً إلى المقامات العلوية التي تغتسل فيها الروح من السياقات الشهوانية التي ترددت عليها، وتشافٍ من أثر الانكسارات الرّوحية والهزائم المعنوية، في ظلّ التهافت على حاجيات العيش وإكراهات الواقع. ذاك أن ما يهم، في المتن، هو الرحلة الروحية، وتأثيث العالم النصي بمفاهيم ومشاهد تهيّئ كلها - للرّواة والقراء معا - السمو والارتقاء في الملكوت العامر بالإشراقات المكانية والزمانية التي لا يمكن إدراكها بدون ولوج لرحاب السياق الصوفي، سواء بالنسبة إلى القارئ أو الكاتب. تقول الكاتبة سترة الجروان كاشفة طبيعة الرواية النورانية بقولها: «إنها تجربة روائية باذخة الاستلهامات العلية واللطائف السنية، تؤسس لمسارات اصطفائية تختلق فضاءاتها الزمكانية بمقاربة تأريخية وفتوحات نورانية، تعتمر النفوس اللّوامة وتقترب من الفطرة الوجودية لتهذب حدة الانفعال الإنساني، وترق لتبصر بعين اليقين ما غيبه عمى الشتات»[٦].

وينبني الشّكل الرّوائي في ترابط مُتساكن بين المضمون والشّكل، إذ إنّ السّيولة المضمونية تصب في القالب الذي يستجيب لدفقها، عنفها أو ليونتها، تشظيها أو انسيابها، تعدد شخصياتها أو انفرادها، وحدة لغاتها أو تعددها... وكأنّ المادّة السردية تصيغ أسلوبها بنفسها، وفق الحركية أو الثبات اللذين يميزانها، وتفرض

٦- جمالية السرد في الرواية العرفانية، مرجع مذكور، ص ١٨٦



الأسلوب السردي الذي يتماشى مع احتمالاتها وممكناتها. وهذا لن يزيد النص إلا انسجاماً، لأنه لا انفصال في الرّواية الصوفية بين القالب والمضمون. إنهما متلازمان؛ إلا أنّ ما يميز النص الصوفي السردي مثله مثل النص الصوفي الشعري؛ هو نغوله بالرمزية المتجاورة، حيث «تستخدم فيه الصور الملموسة ليس بوصفها رموزا لأفكار ومشاعر خاصة تعتمل بداخل الشاعر، وإنما بوصفها رموزا لعالم شاسع ومثالي يعد العالم الواقعي بالنسبة له شبيها غير متكافئ»[٧]. وهذا ينسجم مع غاية الصوفي من وراء تجربة الكتابة التي هي استعادة لحظة التفاعل مع المقامة العلوية والحلول في صفائها المطلق، إذ إن «الرمز السردي يغدو حالة باطنية معقدة من أحوال النفس، وموقفا عاطفيا أو وجدانيا»[٨] فالصوفي، روائياً كان أم شاعراً، لا سبيل أمامه لرسم صورة ارتقائه المعراج العرفاني في اتجاه المقامات التي تختزل الحقائق النورانية إلا من خلال التعبير عن ذلك بلغة الرمز والإشارة[٩].

فعلى مستوى اللُّغة، يستعير الكاتب معجماً صوفياً ينهله من قواميس المتصوفة ومؤلفاتهم ودواوينهم الشعرية، مشكّلا مشكاة مفرداته التي تطاوعه في بناء عوالمه الغامضة التي ستعرُج وفقها الرّوح في مسالك اللغة تخييليا أو مجازيا. ويتميز هذا المعجم العرفاني برمزيته، وتحول دلالاته، ذلك أنّ القاموس العادي الذي يوظف في تذليل صعوبات فهم اللغة الشعرية العادية لن يفلح في سبر الاحتمالات الدلالية للغة السردية الصوفية، بل إنّ القارئ في حاجة إلى التّشبع بالمعجم الصوفيّ من خلال معاشرة المصادر الأمّهات للّغة الفلسفية الصوفية التي تتميز بدلالات رمزية خاصة بها. ومنه، فإن القارئ مضطرّ لعبور التجربة نفسها التي مرّ بها الرّوائي، حيث يكون مطالباً لسلك الصّعوبات والأسيقة الّتي تشكّلت وفقها التّجربة الأولى التي أفرزت النّص الرّوائيّ. ويميز ابن عرفة بين مكونات الخطاب اللغوي، وما ينسجه من عوالم دلالية كالتالي: «إن الحرف وحدة قياس لا تنضبط إلا بالوجود، والعبارة جسر من المعاني ومجاز من الدلالات، والإشارة أخفى من العبارة، وعي مثل نور المصباح المعلق على جسر العبارة، والسمسمة أخفى من الإشارة، فهي دهن الإشارة الذي يمدنا بمادة النور وينفحها بضوء السَّيْر»[١٠].

يصبح الزمن والمكان السّرديين، مؤشرات لتفجّر الإشراقات النورانية، طبقا للتجربة الصوفية في الكتابة



والأمر لا يتعلق بالعبارة أو الجملة فحسب، بل ينطلي ذلك الحكم على الحروف أيضاً، فلربما كانت الحروف أغنى دلالة وأشد غموضاً من العبارة ذاتها؛ لأنها مفتوحة على التأول الهيرمينوطيقي في الكشوفات الصوفية والعرفانية، وأحياناً تكون توظيفات الحروف بشكل مفكر فيه، ومحسوب. لذلك، نجد الرّوائي عبد الإله بن عرفة يقول في هذا الباب، وهو يتحدث عن الحروف المفاتيح التي شغلها بوفرة في رواياته: «لقد اقتفى القاف أثر القاف، وما ثمة إلا قائف وقاف. لقد سالت النقطة كالعبرة تبكي القائف الذي طلب أعز ما يطلب، وخر ساجدا في محراب القاف (ق) الذي رأى (ر) حقائق الذات والتوحيد (آ) ثم فنى بعدها في مداد نون (ن) غيب الذات (ق- ر- آ- ن)»[١١]، ويضيف موضّحا الدلالات العرفانية المقصودة من الحروف الفواتح كما وظفها

٧- تشاد ويك تشارلز: الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ٤٢

٨- نصر عاطف جودت: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الكندي، بيروت، ط ١، ١٩٧٨م، ص ١٩

٩- Michel malherbes, les religions de l' humanité, éd. critérion, ١٩٩٠, p.p. ١٩٤ -١٩٢

١٠-جمالية السرد في الرواية العرفانية، مرجع مذكور، ص ٣١

١١- عبد الإله بن عرفة: مفاتيح جمالية السرد العرفاني، ضمن كتاب جماعي «جمالية السرد في الرواية العرفانية»، مرجع مذكور، ص ١٢

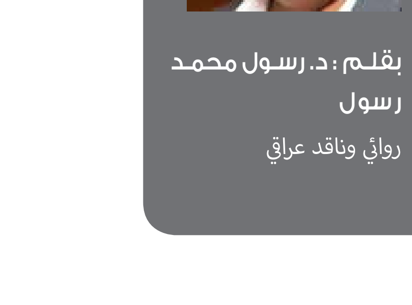
في مسرده الرّوائي: «فالقاف هو القلم الأعلى، والنون هو اللوح الذي رقم فيه من ذلك الكلام الأزلي، والإنسان الخليفة هو فحوى ما سطره القلم في اللوح. فالاتصال لازم ولازب بين القاف والنون؛ أي بين قاف القرآن وقاف الفرقان، أو لنقل بين دائرة مزم النّفَس الإجمالي ودائرة نون النفْس التفصيلي»[١٢].

وطبقا للتجربة الصوفية في الكتابة، فإنّ الزمن والمكان السّرديين يصيران مؤشرات لتفجّر إشراقات نورانية، ذلك أن الرّوح لا تتحرك في المكان العياني، بل تقتفي سالكة أثر التجلي المجازي للحقيقة الغائبة. فالزمن دائري ولا حدود له، ويرتبط دوماً بالزمن النفسي الذي لا علاقة له بالزمن الفيزيائي إلا على سبيل الاشتمال أو القرينة. ناهيك عن كون الأسامي والشخصيات توضع على مقاس التّدليل الإشراقيّ (أسامي المتصوّفة أو الأنبياء والرّسل).

أما في ما يخصّ التّعامل مع الضّمير المسرود به في الخطاب، فهو غالباً ما يكون ضمير المتكلم، لأنّ المحكي يريد أن يوهم المتلقي أن الذات - الشخصية - الراوي هي التي تجتاز التجربة الصوفية، وحتى إذا ما تحوّلت منه إلى ضمير الغيبة أو الخطاب، فإنها لا تكون سوى مجرد مرايا لهاته الذات المتطلعة إلى إشراقها النّورانيّ. وبالتالي؛ فإنّ شخصيّات ابن سبعين أو الششتري أو ابن عربي أو الحلاج أو ابن الخطيب أو ابن حزم أو الغزالي، وإنْ كانت شخصيّات تاريخيّة معروفة بتجربتها العرفانيّة المتعدّدة والمختلفة، لا تعدو كونها مجرد أقنعة للذات الكاتبة من جهة، وللذات المستقبلة من جهة أخرى لعيش التجربة العرفانية التي اجتازتها هاته الشخوص في نسبيّتها، بحكم أنه لا يمكن تقمّص الأدوار بشكل كامل، مهما اجتهدتِ الكتابة في نقل التّجربة المعيشة.

١٢ المرجع نفسه، ص ١٣



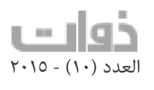


بقلم: د. رسول محمد رسول
روائي وناقد عراقي

تسريد العرفاني في الرواية العربية

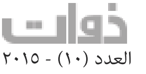
قراءة في تجربة «سابع أيام الخلق» لعبد الخالق الركابي

تبدو رواية (سابع أيام الخلق) لعبد الخالق الركابي مؤثثة بكل متطلّبات السَّرد المفتون بذاته، لكنها أيضاً أكثر تأثيثاً لمتطلّبات الرواية العرفانية، وكلاهما يؤثث للحكاية المركزية فيها طابعها العرفاني من حيث الشخصيات والعلاقات المسرودة في ما بينها تواصلاً مع الغايات الذاتية بطابعها الوجدي الذي تكشفه تباعاً الحكايات المصغرة لكل الفاعلين المشاركين في أحداث الرواية.



في عام ١٩٩٤، وبينما كنتُ مُنهمكاً بالتحضير لكتابة فصول رسالتي الجامعية (الدكتوراه) عن (الحضور والتمركز في الفلسفة الألمانية) من (جامعة بغداد)، صدرت في بغداد سردية الروائي العراقي عبد الخالق الركابي (سابع أيام الخلق)، التي طُبعت تالياً لأربع مرات حتى عام ٢٠١٢.

في ذلك الوقت، بدا (عنوان) رواية الركابي هذه منعطفاً في تاريخ الرواية العراقية، بل والعربية حتى، كونه يوحي بدلالة أسطورية أو دينية أو صوفية ما عزز قناعتنا بأننا كقرّاء سنكون بصدد عمل روائي يحفر في موضوعة مغايرة هذه؛ عمل يتوغل شاحذاً كينونته لتسريد عرفان المعنى ووجد الحضور ومسالك العارفين المتخيَّلة على نحو تأسيسي جديد يقطع ماضي السَّرد الروائي مع مستقبله منذ ذلك العام، بل منذ تلك التجربة/ القطيعة في تاريخ السَّرد الروائي العربي، التي تبعتها تجربة رواية المغربي أحمد التوفيق (جارات أبي موسى) عام ١٩٩٧، وروايات أخرى له تالية،



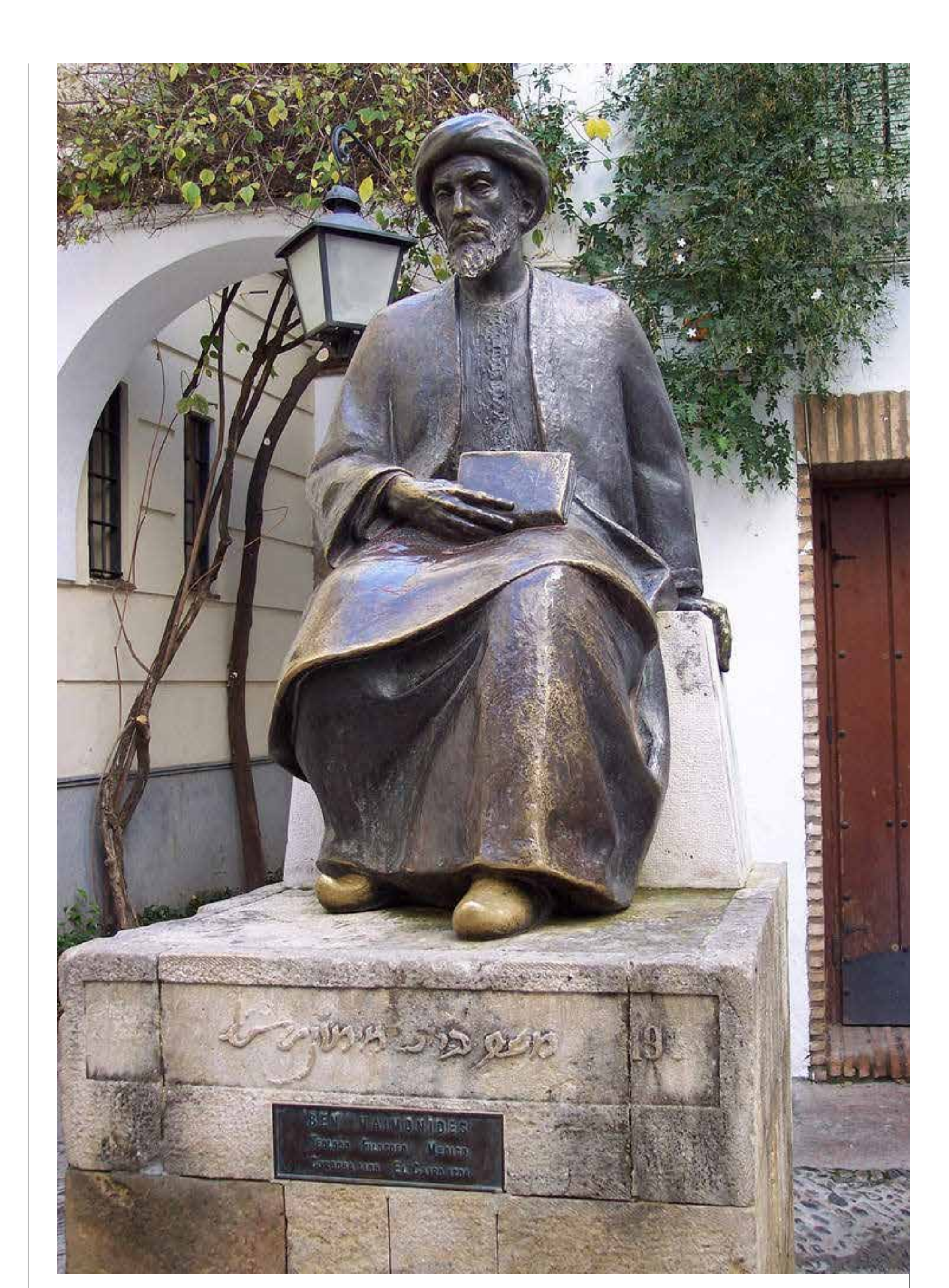
وصولاً إلى تجربة الكاتب عبد الإله بن عرفة ابتداء من روايته (جبل قاف) عام ٢٠٠٢، ورواياته التالية أيضاً، وهي التجارب الروائية التي صارت تشق طريقها صوب ما يُعرف بـ (الرواية العرفانية)، وهو مصطلح يشي بمخاطر قلقة في كونه الدلالي من الناحية المفاهيمية والمعارفية (Epistemology)، بل والتجنيسية حتى قدر تعلُّقه بالفن الروائي، لكنَّها العودة إلى النَّصوص الأصل أو نصوص التأصيل الأولى لهذا الضرب من الكتابة الروائية، الذي يحفل بتسريد العرفاني قد تضعنا عند تخوم دلالة مصطلح (الرواية العرفانية) من خلال قراءتنا هنا لرواية عبد الخالق الركابي (سابع أيام الخلق)، الذي ولد في محافظة واسط العراقية عام ١٩٤٦.

منذ العتبة الأولى التي افتتح بها الناص المركزي (Central textor) متنه الحكائي، نجد أنفسنا بإزاء كون دلالي سرعان ما تأسرنا عوالمه الصوفية، وذلك عندما يُوظف أحد فصوص ابن عربي الصوفية كعتبة افتتاحية، والذي جاء فيه: «العالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبداً لا تنتهي» (ص ٢٩). وإذا كان الملفوظ الأول في هذا الفص يصف الحالة، فإن الملفوظ الثاني المسرود يحثُّ على فتح دلالات الملفوظ الأول من خلال الكتابة على «رق الوجود المنشور»، وعندها تصبح الكتابة السَّردية حالة وجودية قد تكون أنطولوجية - بحسب مفهمة مارتن هيدغر لدلالة ما هو أنطولوجي - لكنَّها تبقى وجديَّة للذات الإنسانية، كما هي عند المتصوفة، فيها معنى ومثول يتجاوزان مجرَّد الوجود المادي إلى بواطنه غير المرئية.

الرواية العرفانية، مصطلح يشي بمخاطر قلقة في كونه الدلالي من الناحية المفاهيمية والمعارفية، بل والتجنيسية

ما هو لافت في جسديَّة هذا النَّص المتناص معه هو انشغاله بعوالم السَّرد المفتون بذاته (Metafiction) الذي يوظِّف شئون الكتابة الروائية على نحو واضح في أي متن سردي؛ فإلقاء نظرة على عناوين فصول هذه الرواية، نجدها تحتفي بملفوظ «كتاب» الذي أخذ يتكرَّر لأكثر من عشر مرَّات، كما أن عناوين الفصول وُضعت تحت مسمى مسرود هو «فهرست كتاب سابع أيام الخلق» (ص ٤٢٩)، وهو مؤدّى سردي غير معهود في روايات النَّمط التقليدي في العصر الحديث، بينما جاء استخدام ملفوظ «سفر» لسبع مرات، وعلى عدد أيام الخلق، وهو ما له دلالاته الكتابية المهمة كونه يوحي باستقطاب دلالات ما هو ديني، ليواصل الناص المركزي أو عبد الخالق الركابي، استقطاب عوالم السَّرد المفتون بذاته عبر توظيف مفاهيم مسرودة ذات دلالات فلسفية صوفية؛ مثل: الإنية، والصفات، والهوية، والذات، والأحدية، وحروف اللوح المقروء كالألف، واللام، والراء، والحاء، والميم، والألف المحذوفة، والنون، وبجمعها يتكوَّن لدينا ملفوظ «الرحمن»، وهو أحد أسماء الله الحسنى.

تبدو رواية (سابع أيام الخلق) تكملة سردية لمسرود ناقص كان الركابي الناص قد نشره في سرديته السابقة (الراووق)، التي صدرت كرواية عام ١٩٨٦، ما يعني أن السَّرد لدى الركابي يمثل صيرورة متواصلة في لوح الوجود أو في نص الوجود المعاش وجدياً والمقروء أنطولوجياً، وهو ما يكشف عنه مفتتح «كتاب الكتب - سفر الألف» (ص ٣١)، الذي قال فيه الراوي: «لعلَّ كلمات شبيب طاهر الغياث، سادس رواة المخطوط، هي خير مدخل لروايتي هذه؛ ففي ختام الصفحات التي كتبها إليَّ، لخَّص جهده وجهود مَنْ سبقه من الرواة بعبارة بليغة أشبه ما تكون بحكمة» (ص ٣١). وأضاف الراوي نقلاً عن الغياث: «لقد تم العثور على أهم أوراق السيد نور،



وبذلك اكتمل متن جديد للمخطوط؛ متن غريب هو مزيج من حكايات شفهية ما زال رواة السيرة المطلقية المحترفون في محافظة الأسلاف يقصّونها على أنغام الرباب، ونصوص عرفانية، وكتابات أدبية ذات طابع تراثي بحت» (ص ٣١).

لقد سبق لي وعرَّفت السَّرد المفتون بذاته بأنه وجود إبداعي متخيَّل، وقد تحوَّلت كينونته المحضة أو الأساسية إلى موضوعة حكائية من خلال تمفصلها في مسالك أجناسية جمالية حكائية كالقصَّص والروايات والمسرحيات، تلك التي تتضمَّن حكاية تالية أو حكايات داخل حكاية كبرى يدخل فيها معمار الكتابة، وأحوال الكاتب، والقارئ، والمقروء، والناقد، والناص أو المؤلِّف، والناشر والنشر والمنشور، والمخطوطات، والملفات، والرسائل، والمظاريف، والصور الفوتوغرافية، واللوحات التشكيلية، كفواعل وعوامل مسرودة في عمل إبداعي متخيَّل وممهور بعنوان مركزي هو عنوان لقصَّة أو رواية أو مسرحية.

وفي ضوء ذلك، فإن أي حديث مسرود عن مخطوط ما يعدُّ موضوعة من موضوعات هذا النَّمط السَّردي كما هو حال رواية (سابع أيام الخلق) التي توظف مخطوطاً توافرت ظروف معينة على إيجاد ما فُقد منه، وهو الذي يعود إلى (السيد نور)؛ الجزء الذي تضمَّن كينونته النَّصية حكايات شفهية، ونصوص عرفانية، وكتابات أدبية تراثية. وكلها مؤشرات أنطولوجية متخيَّلة تؤكِّد ارتباطها بالسَّرد المفتون بذاته كأسلوب يحتفي، من بين ما يحتفي، بتسريد ما هو عرفاني على نحو متخيَّل.

إلى جانب ذلك، توجد جُملة ملفوظات مسرودة ترتبط بعوالم ما هو عرفاني صوفي؛ فمصطلح «السيرة المطلقية»، ومصطلح «مدينة الأسلاف»، وهي مدينة متخيَّلة؛ «مدينة الحروف والكلمات» (ص ٣٢)، ومصطلح «نصوص عرفانية»، ومصطلح «كتابات تراثية»، إنْ هي إلاّ دوال يبقى المشار إليه (Referent) المسرود فيها هو عالم ما هو صوفي عرفاني تراثي، ناهيك عن دوام اشتغالها وعدم انقطاعها أو توقفها، فبعضها ما زال يُقصُّ لأسماع الناس، وهو دأب بقاء الذوات المتحابة وتزامنها الروحي.

يبدو (الراوي) في (سابع أيام الخلق) أنه سابع الرواة، إنه الراوي التالي في المخطوطات المسموعة والمكتوبة المعثور عليها، ليعود (الراوي) كاشفاً، في بادئ الأمر، عن وظيفة الروائي في عمله السَّردي؛ فالروائي «يحب أن يتجلى في مرآة الوجود»، وما كتابة رواية، أية رواية في سياق الوجد العرفاني سوى «ضرب من حب الذات» (ص ٣٢)؛ فالحب والذات والوجود ثلاثية تستند إليها الكتابة الروائية العرفانية عبر أنطولوجيا الكتب والمكتبات، هذه الأخيرة التي يقدِّم لنا الناص/ الراوي فيها تماهياً بينها وأنطولوجيا ما هو صوفي: «هكذا مضيتُ في التنقُّل بين تلك المكتبات عاماً بعد عام لأنتهي، في آخر الأمر، بمكتبة المُتحف، وكأنَّ تلك المكتبات كانت أشبه بالمقامات التي يرتقي إليها السالك في طريق التصوّف، وما الكتب التي كنتُ أقع عليها إلاّ الأحوال التي تنزل بالقلب كلمع البرق فتورثني القبض والبسط والخوف والرجاء، ليحصل الكشف في مكتبة المُتحف» (ص ٣٤).

الحب والذات والوجود، ثلاثية تستند إليها الكتابة الروائية العرفانية عبر أنطولوجيا الكتب والمكتبات

يضعنا هذا النَّص المسرود من جانب الراوي، وهو يتحدَّث عن تجربته مع القراءة والكتابة والكتاب والمكتبات عند عتبة الانتقال إلى بنية الحياة الصوفية، بل هي أنطولوجيا ما هو صوفي، وهو ما تعبِّر عنه المتشابهات المتماهية الآتية:
المكتبات = المقامات + الكتب = الأحوال + القلب = المُرسَل إليه، ومسرح الوجد + أحوال القلب = القبض، البسط، الخوف، الرجاء + الغاية = الكشف + المكان = مكتبة المُتحف.

لنبقى في المكان؛ «مكتبة المُتحف» التي أضفى عليها الناص قيمة روحية عندما التقى أول مرة أنثى اسمها «ورقاء»، وهي موظَّفة في المكتبة؛ ورقاء التي حقَّقت للراوي، وهو روائي، كشفاً أزال عن قلبه حجاب الظلمة: «حينما التقت نظراتنا في المرآة، استدارت نحوي مفغورة الفم ذعراً - اعترفت لي، فيما بعد، بأنها حسبتني لحظتئذ شبحاً، وهو ظن يسوّغه الجو شبه المعتم المفعم برائحة البخور والحناء، كما يثيره اقتران تلك القاعة باسم السيد نور من أصداء» (ص ٣٥). ناهيك عن أن لقاءهما تم في «القاعة النورية» (ص ٣٤)، وكلها أسماء مكانية دالة على عوالم صوفية سيواصل الناص اعتمادها في تسريد الحالة.

تبدو رواية (سابع أيام الخلق) لعبد الخالق الركابي مؤثثة بكل متطلّبات السَّرد المفتون بذاته، لكنها أيضاً أكثر تأثيثاً لمتطلَّبات الرواية العرفانية، وكلاهما يؤثث للحكاية المركزية فيها طابعها العرفاني من حيث الشخصيات والعلاقات المسرودة في ما بينها تواصلاً مع الغايات الذاتية بطابعها الوجدي الذي تكشفه تباعاً الحكايات المصغرة لكل الفاعلين (Actors) المشاركين في أحداث الرواية، ولكل العوامل (Actants) التي تساعد على بناء المتن الحكائي العام فيها، والذي امتاز الناص المركزي بتسريدها (الفواعل والعوامل) على نحو مغاير للانفلات من قبضة التاريخ التسجيلي في تشييد الكون الحكائي ومتنه صوب بناء شخصيات وأمكنة وأزمان وأهواء وجدية وذاتية من دون السقوط في هاوية استدراج شخصيات بعينها من التراث الصوفي والعرفاني، وهو ما أضفى على (سابع أيام الخلق) سمة العمل الروائي فائق القدرة على تخييل التراث الصوفي والعرفاني، بعيداً عن أي ارتماء في الرواية التاريخية الذي سقطت في حبائله بعض التجارب الروائية ذات الشأن العرفاني، وبذلك حاز عبد الخالق الركابي قصب السبق النسبي في تأصيل هذا الضرب من الإبداع الروائي الجديد على المشهد السَّردي العربي، ابتداءً من ثمانينيات القرن العشرين لتظهر، من بعده، تجارب تالية في هذا السبيل الجمالي الخلاق.





بقلم : د. عبد الإله البريكي
باحث وأكاديمي مغربي

الرواية العرفانية: ماهيتها، إشكالات تلقِّيها وخواصّها السردية

شكل الاهتمام بالموروث الصوفي في الكتابات السردية العربية، خلال المرحلة الأدبية التي يسميها النقاد اليوم بمرحلة التجريب، مرجعية جمالية وفكرية لدى كثير من المبدعين الذين تحذوهم الرغبة في استيحاء موقف ورؤيا، تستطيع الإمساك بإيقاعات الواقع المتحرك، والقبض على حبل خلاص الإنسان المعاصر من شقائه واغترابه. ومن بين الأنماط السردية التي فرضت نفسها بقوة، في مجال الكتابات السردية المعاصرة، نجد الحكاية الصوفية التي تشغل حيزا مهما من هذا الموروث؛ فهي موزعة على كتب المناقب وكتب الطبقات وكتب التاريخ وأخبار الأولياء. هذا النمط من الكتابة السردية، يعكس رؤيا وجودية خاصة في النظر إلى الظواهر والأشياء.

ولعل هذا ما دفع ببعض الباحثين إلى الاعتراف بصعوبة تصنيفها، وفي هذا الصدد، يقول عبد الحق منصف: «إن أول ما يمكن ملاحظته على حكايات الكرامة الصوفية هو تميزها عن العديد من أصناف الحكايات الأخرى كالحكاية العجائبية والخرافية أو التاريخية أو الفانطاستيكية وغيرها، ويظهر من قراءة متمعنة لحكايات الكرامة أنه يصعب جدا موضعتها ضمن صنف من هذه الأصناف، رغم استثمارها كل العناصر المتواجدة فيها»[1].

الحكاية الصوفية نمط من الكتابة السردية، يعكس رؤيا وجودية خاصة في النظر إلى الظواهر والأشياء

ولهذا، فقد تعددت طرائق استيحاء هذا الموروث الصوفي في الكتابات السردية العربية على امتداد الخارطة الثقافية للوطن العربي منذ

١ـ عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، الحب ـ الإنصات ـ الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب، ٢٠٠٧، ص ٢٦٨

كتابات نجيب محفوظ، كما اختلفت الرؤيا السردية في توظيف هذا النمط بين الإشارة إلى الانعزال أو الاحتيال أو الاتزان، أو توظيف اللغة الصوفية لتوسيع الرؤيا إلى الواقع، مع استحضار بعض المفاهيم من قبيل المحبة والكشف والعدالة. غير أن ما أردت الإشارة إليه هنا، هو ضرورة الوقوف على مكونات هذه الحكاية للاستفادة منها قصد إثراء الإبداع السردي المعاصر إثراء واعياً بقيمتها الجمالية والمعرفية. على غرار ما وقع في أمريكا اللاتينية التي كانت «مرتعاً خصباً لأشكال خيالية، نبتت من أرضها الآهلة بالسحر والأساطير والمعتقدات الخرافية، التي تعكس طريقة شعوبها الخاصة في تفسير الأحداث والظواهر»[٢]، والتي عمد فيها المبدعون إلى ابتداع لون أدبي خاص، جعل مهمته البحث عن واقع آخر، يكمن خلف هذا الواقع الظاهري الملموس دون أن يغفله أو يسقطه من حسابه، بل يصبغُه بصبغة مميزة لهذه المنطقة، التي تتميز بروافد ثقافية متعددة هندية وأوروبية وإفريقية[٣]؛إذ استطاعت القصة، على وجه الخصوص، أن تستوعبها فأبدعت ما أسماه النقاد بـ «الواقعية السحرية»، التي يمكن أن نبدع تأسيا بها شكلاً أصيلاً، نابعاً من ثقافتنا نحن أيضا، يمكن أن نطلق عليه اسم الواقعية العرفانية؛ فالفن كما يقول علماء الثقافة هو الذي يستطيع أن يستنفد الأعماق الحقيقية للوقائع والأساطير الماثلة في حيوات ملايين الناس في أماكن محددة، حيث يلقيها في بوتقة التخييل، المتجسد فنيا ولغويا في الأدب، ليمنحها الخلود والشعرية»[٤].

تقوم الهوية السردية للحكاية العرفانية على التشكيك في ما تلتقطه الحواس، باعتباره حقيقة يتم الاطمئنان إليها

والحكاية العرفانية، على اختلاف مستويات إدراكها، لا تزال حية في ضمير كثير من الناس؛ فشخصيات صوفية عالمة من عيار (سيدي عبد القادر الجيلاني، والشيخ أبو مدين الغوث والشيخ أبي العباس السبتي، والشيخ عبد السلام بن مشيش، والشيخ أبي الحسن الشاذلي وغيرهم كثير)؛ هي أبطال حكايات صوفية، أثثت فضاء الإمكان في ضمير كثير من المسلمين، واستطاعت أن تعيش في واقعهم الروحي، وأن تحول بعض فترات عيشهم إلى لحظات كشف، يتعالى عن المعيش اليومي، وينشدُ ما وراء الظاهر من لحظات صفاء وسكينة روحية، متجاوزة محدودية الواقع وإكراهاته.

إنها شخصيات أقامت في منطقة اللاتحديد بين الخيالي والواقعي؛ فهي من جهة شخصيات تاريخية لها وجودها الواقعي، وهي من جهة ثانية؛ شخصيات عرفانية مالكة لأسرار معرفية، وخارطة سلوكية، تساعد على العروج عبر مسالك الكون لمعانقة المطلق؛ وهو ما يجعلها حاملة لقيم أخلاقية تسمو بها عن عالمها الواقعي إلى عالم رمزي، مما يمنحها هوية بطولية عرفانية متميزة.

١. طبيعة الحكاية العرفانية وماهيتها:

لا تختلف الحكاية العرفانية عن غيرها من الحكايات؛ فهي تقوم على التصورات العامة نفسها التي توجد في الحكي، وتخضع لنفس الخطاطة السردية التي وضعها الدارسون. غير أن هويتها السردية تقوم على التشكيك في ما تلتقطه الحواس، باعتباره حقيقة يتم الاطمئنان إليها، والوقوف عندها، وعلى هذا الأساس، يمكن تحديد شكل عام لمحتوى هذه الحكاية على النحو الآتي:

٢ـ صلاح فضل، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ص ٢٩٣
٣ـ المرجع نفسه، ص ٢٩٢
٤ـ صلاح فضل، التجريب في الإبداع الروائي، الرواية العربية «ممكنات السرد» ضمن أعمال الندوة الرئيسية لمهرجان القرين الثقافي الحادي عشر، ديسمبر٢٠٠٤، (الجزء الأول)، ص ١٠٦

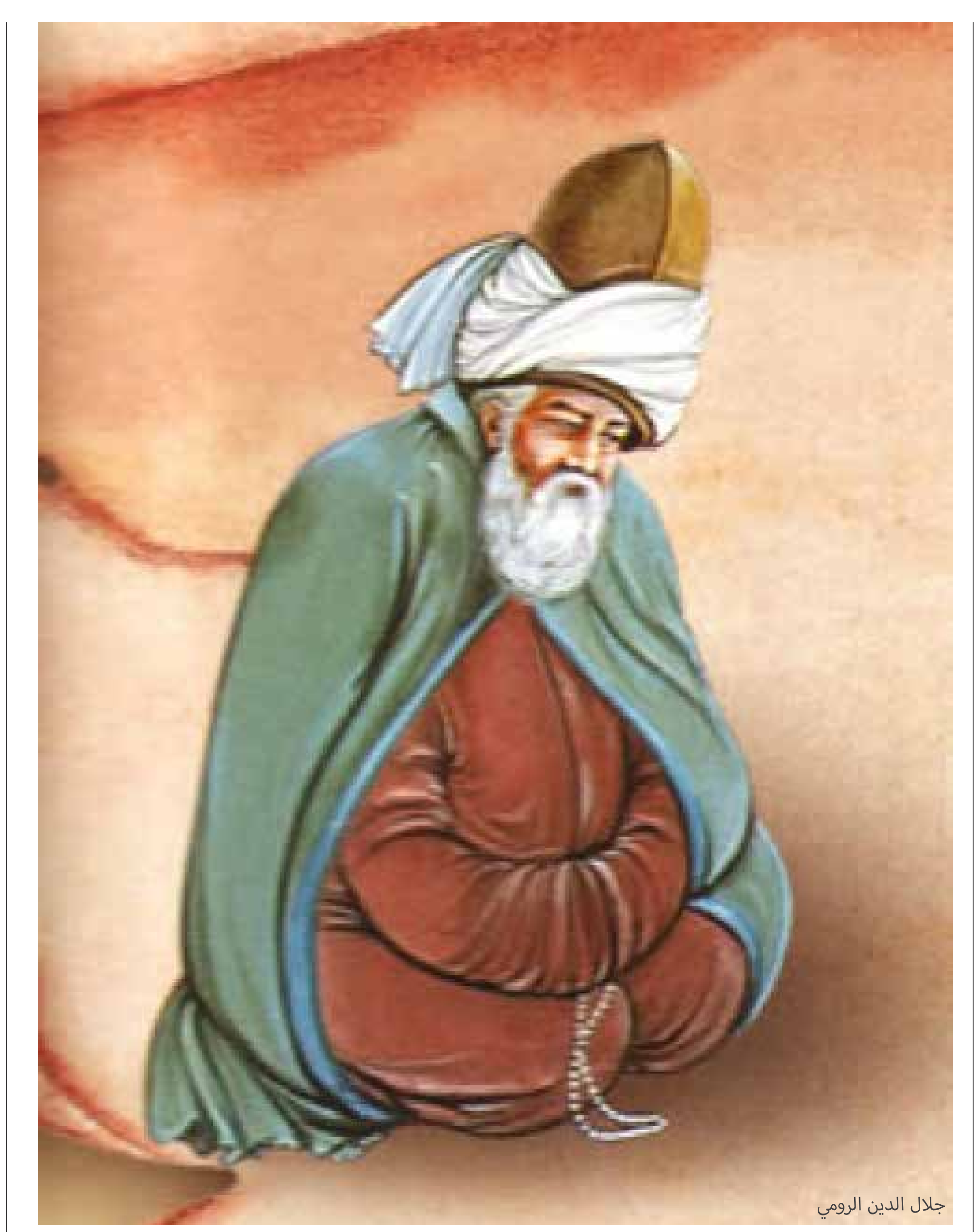


تؤدي محاورة الكينونة في هواجسها الميتافيزيقية، وأسئلتها التجريدية[٥]، والبحث عن الحقيقة الكونية في هذا النوع من الحكايات دور العامل المرسل. في حين يشمل المرسل إليه عموم المجتمع الإنساني، أو ما يسميه محيي الدين بن عربي «المملكة الإنسانية» كما ورد في كتابه «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية».

يكمن الموضوع القيمي في معانقة المطلق بكل تجلياته المادية والروحية، بينما يتحدد المعيق في النفس البشرية؛ فقد تقرر عند الصوفية أن أكبر عدو للإنسان هي نفسه التي بين جنبيه، لما تتصف به من أمراض باطنية كالعجب والرياء والحقد والحسد. وقد أجملها ابن القيم الجوزية في قوله: «في النفس كبر إبليس، وحسد قابيل، وعتو عاد، وطغيان ثمود، وجرأة نمرود، واستطالة فرعون، وبغي قارون، وقحة هامان، وهوى بلعام، وحيل أصحاب السبت، وتمرد الوليد، وجهل أبي جهل. وفيها من أخلاق البهائم: حرص الغراب، وشره الكلاب، ورعونة الطاووس، ودناءة الجعل، وعقوق الضب، وحقد الجمل، ووثوب الفهد، وصولة الأسد، وفسق الفأرة، وخبث الحية، وعبث القرد، ومكر الثعلب، وخفة الفراش، ونوم الضبع، غير أن الرياضة تذهب ذلك كله»[٦]. وعليه، فإن العامل المساعد يتحدد في مجاهدة النفس من خلال عملية التخلية والتحلية: التخلية بمعناها المطلق هي التطهير من الرذائل. أما التحلية، فهي الاتصاف بالفضائل؛ وذلك لتزكية النفوس التي يرى الصوفية[٧] أنه لا سبيل إلى أي تقدم إنساني دون تحقيقها.

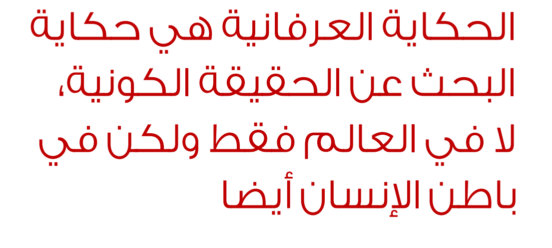
من أهم خصائص الحكاية العرفانية توظيفها لمجالات زمانية ومكانية متميزة

٥ـ محمد برادة، الرواية العربية بين المحلية والعالمية الرواية العربية: الكونية أفقا، المرجع السابق، ص ٢٨
٦ـ ابن قيم الجوزية، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، ص ١٠٦
٧ـ انظر: عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصوفية عند احمد بن عجيبة، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٩، ص ٨٨


جلال الدين الرومي

من أهم خصائص الحكاية العرفانية توظيفها لمجالات زمانية ومكانية متميزة.

الزمان: منظوراً إليه عرفانياً شديد الارتباط بهمة العارف وحاله، يصعب إخضاعه لقوانين الزمن الفيزيائي، لهذا اصطلح الصوفية على وضع مفهوم خاص للدلالة على الزمن أطلقوا عليه اسم «الوقت»، وهو عبارة عن حال في زمن الحال لا تعلق فيه بالماضي ولا الاستقبال[٨]؛ فهم ينزعون عن الزمن عنصر الترتيب، الذي درج الناس على توظيفه لتمييز الحاضر عن الماضي والمستقبل، ولذلك قالوا: «الصوفي ابن وقته لا يهمه ماضي وقته ولا آتيه، بل دائما ما يهمه الوقت الذي هو فيه»[٩].



٨ـ عبد الرزاق القاشاني، القاموس الصوفي، إعداد عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني، كتاب ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٣٥٢
٩ـ المصدر والصفحة نفسهما

المكان: يتحدد بدرجة القرب من مصدر المعرفة، لذلك تحدث الصوفية عن المقام «ومعناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل، فيما يقام فيه من المجاهدات والرياضات والعبادات»[١٠]. فمقام العارف يساوي درجة معرفته.

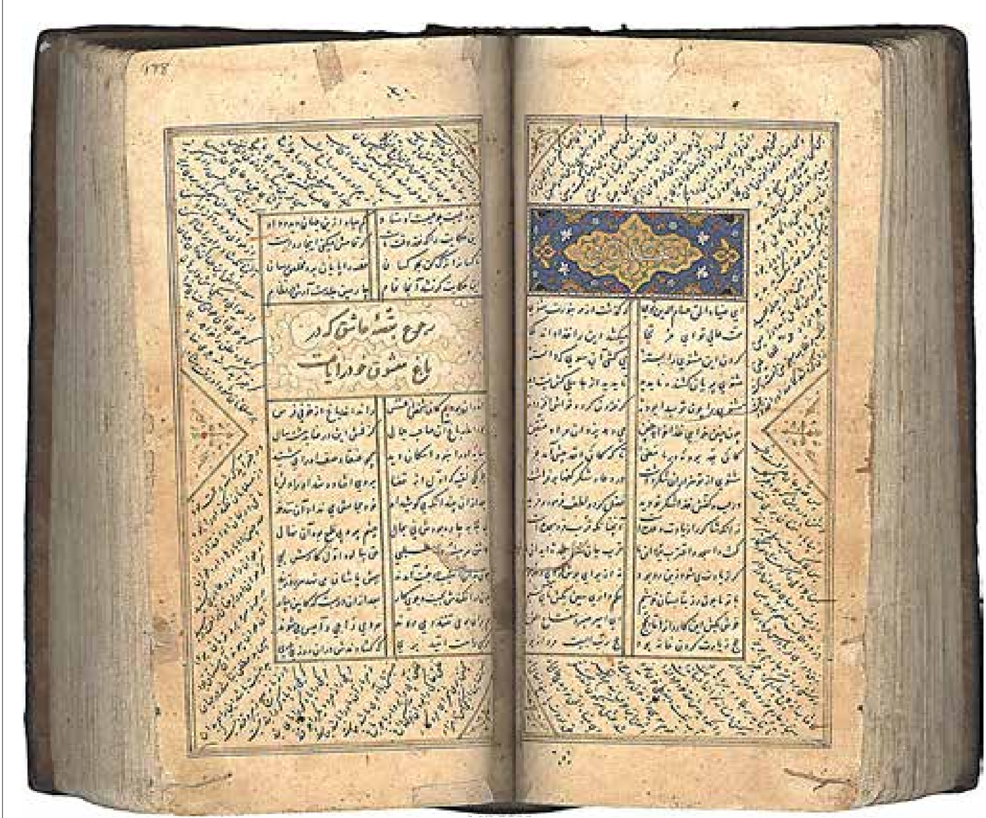
وهذه الحكايات حين تكسر خبرة المتلقي بالمكان، كموضوع إدراك حسي، فإنها تستدعي في الوقت نفسه، تلك الظواهر التي أمدت الإنسان بالمفاهيم التي لجأ إليها البشر في تشكيل تصوراتهم للعوالم المادية وغير المادية على السواء، مثل القرب والبعد والارتفاع، وهي مفاهيم تبعد من حيث طبيعتها عن الإحداثيات المكانية الفيزيقية، وتقترب من ظواهر أخلاقية (كالسمو في مقابل التدني)، أو اجتماعية (كالرفيع في مقابل الوضيع)، أو نفسية (كصغير النفس في مقابل كبير القلب)[١١]، وهي بذلك تخيب أفق الانتظار لدى المتلقي الذي درج على ربط الزمان والمكان بدلالات مباشرة.

تشكل الحروف في الخيال العرفاني سر الوجود في العالم، كما تشكل في المتخيل السردي سر كل مكونات العالم الروائي

٢. إشكالات التلقي:

لا تراهن الحكاية العرفانية على فهم المتلقي، وإنما على التنبيه إلى أن هناك عوالم أخرى أقصاها العقل والمنطق؛ فمادتها لا تدرك على أساس التداول اللغوي، ولا تطمح إلى ذلك، بل هي مدرك ذوقي يؤسس لسلوك روحي؛ فالكلمات والحروف في الحكاية العرفانية إشارات إلى معانٍ أدق وأخفى. ومن ثم، فإن العلاقة فيها قوية بين العبارة

١٠ـ عبد المنعم حنفي، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧، ص ٢٤٨
١١ـ يوري لوتمان، مشكلة المكان الفني، ترجمة سيزا قاسم دراز، ضمن كتاب جماليات المكان، دار قرطبة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٨٨، ص ٥٩


مخطوطة قديمة لجلال الدين الرومي

والإشارة؛ والإشارة كما هو معلوم عند القوم هي «نداء على رأس البعد»١٢؛ فهي تبلغ ما لا تبلغه العبارة. وقد توسل ابن عربي لتقريب معنى الإشارة بحكاية سيدتنا مريم عليها السلام الواردة في القرآن الكريم، عندما استعملت الإشارة ردا على اتهام بني إسرائيل. قال تعالى: ﴿فأشارت إليه﴾[١٣]؛ فكل من لا تسعه عبارة، هو بمنزلة البعيد معرفيا عن المشير، وإن كان قريبا منه مكانيا. وهذا البعد المعرفي من شأنه أن يحول دون إدراك الحكاية العرفانية إدراكاً ذوقياً؛ يمكن الاستدلال على ذلك بالحكاية التي يرويها ابن عربي عن ذلك اللقاء الشهير الذي جمع بينه وبين فيلسوف قرطبة ابن رشد، حينما يقول: «ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يُظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاماً فعانقني، وقال لي: نعم، قلت: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه وأخذه الأفكل وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت إليه»[١٤].

يتجسد السفر كمحكي أساس في الرواية العرفانية من خلال خوض الشخصيات هذه التجربة لتحصيل مقام اليقين

تعددت القراءات لهذه الحكاية، منها ما أشار إليه محمد المصباحي[١٥] من أن موقف ابن عربي يجعلنا في حيرة من أمرنا، هل هذه الإجابة المتقابلة هي إقرار بازدواجية الحقيقة ذاتها أم بازدواجية الطريق إليها؟ ثم هل إجابته بـ «نعم»، أرادها أن تكون قطعية مطلقة، فنفاها بـ «لا» قطعية جازمة، أم أن القصد من إجابته بـ «نعم» أن يترك شيئا من لا في داخلها والعكس؟ غير أن ما يعنينا من عرض هذه الحكاية هو ما تثيره من تساؤلات حول طبيعة المحكي والرؤية السردية التي تخلص الأحداث من قانون التداول المألوف لصالح عالم من المعاني لا يستطيع محفل التلقي استيعابه دون الذهاب بالتجربة العرفانية إلى حدودها القصوى؛ فالحكاية العرفانية هي حكاية البحث عن الحقيقة الكونية. لا في العالم فقط ولكن في باطن الإنسان أيضاً. كما أن المعنى في هذه الحكاية ليس ما تقوله دلالتها الحرفية، أو ما يجيزه العقل والمنطق، بل هو رهان على تجربة مشتركة. وعليه، فإن فهم هذه الحكاية يجب أن يستند إلى تأويل يقوم على مرجعية عرفانية، هذه المرجعية المتميزة بنظرتها الخاصة للوجود، يمكن أن تكون باعثاً على إبداع نوع سردي ذي ملامح أصيلة من قبيل الرواية العرفانية كما هي مجسدة في روايات عبد الإله بن عرفة؛ وهو روائي ينتمي إلى جيل الألفية الثالثة، أغنى الساحة الإبداعية بأعمال روائية تعيد استثمار الموروث السردي العرفاني وفق رؤية واضحة تختلف عما هو سائد في الساحة الإبداعية من أعمال سردية وقفت عند حدود التجربة الصوفية من الخارج، فلم تسبر أعماقها ولم تقتحم لججها. إنها أعمال لا تعزل الفهم عن السلوك، ولا الكتابة عن الوجود. فالحروف والكلمات، في هذه الكتابة الجديدة، ليست مجرد ألفاظ تداولية فقط، بل إنها تمتح قوتها العرفانية من الفواتح النورانية المقطعة في بعض فواتح السور القرآنية، والتي تجمع في عبارة «كلام حق نوره

١٢ـ محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج١، دار صادر، بيروت، ص ٣٣٥
١٣ـ سورة مريم، الآية: ٢٩
١٤ـ محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص ١٩١
١٥ـ محمد المصباحي، نعم لا ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الاولى ٢٠٠٦، ص ص ٢٩ـ٣٠

يسطع». هذه الروايات هي: «جبل قاف»، «بحر نون»، «بلاد صاد»، «الحواميم»، «طواسين الغزالي»، «ابن الخطيب في روضة طه»، و«ياسين قلب الخلافة».

٣. خواصّ الكتابة السردية في الرواية العرفانية:

تستمد الكتابة السردية عند ابن عرفة عرفانيتها من الفواتح النورانية، كما أشرنا إلى ذلك، وهذا يعني أن الحرف في السرد العرفاني «وحدة قياس جديدة، لا تضبط إلا بالوجود»[١٦]، وهو ما يقتضي استدعاء دلالاتها الوجودية في حضرة الخيال العرفاني؛ فهي ليست مجرد أبجديات تداولية فقط؛ بل إن الحروف والكلمات في حقيقتها، إنما هي نفس الرحمان الذي كان منه الوجود، ذلك أن قول الله تعالى هو عين فعله. وعلى هذا الأساس، فإن كل الموجودات تنبع من القول الإلهي «كن». والدخول إلى عالم النص السردي في الرواية العرفانية هو دخول إلى عالم الحروف، باعتبارها مراتب وجودية صادرة عن الأسماء الإلهية، لا تمثل الحروف الإنسانية في مقتضى تداولها سوى أجساد هذه الحروف لا أرواحها.

تشكل الحروف في الخيال العرفاني سر الوجود في العالم، كما تشكل في المتخيل السردي سر كل مكونات العالم الروائي؛ فعن طاقتها الروحية تتناسل كل عناصر الحكاية والخطاب. ولكي نفهم طبيعة هذا التناسل، يجب الوقوف على مراتب هذه الحروف، كما تتجلى في الخيال العرفاني:

يتمرد الخطاب الخاص، للمتن الحكائي للرواية العرفانية، في كثير من الأحيان، على ما هو متداول من مفاهيم في الساحة النقدية

يقول ابن عربي: «اعلم وفقنا الله وإياكم أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقتنا، وعالم الحروف أفصح لساناً وأوضحه بياناً، وهم على أقسام كأقسام العالم المعروف في العرف»[١٧].

يعلل ابن عربي ترتيبه هذا على أساس أن الموجودات صادرة عن النفس الإلهي؛ وما «اللغة الإنسانية في حقيقتها وباطنها سوى لغة إلهية. وإذا كان الإنسان ينوب مناب الله في النطق، ويستمد نَفَسه الهواء الذي ينطق الحروف والكلمات به من الله، أو من النفس الإلهي»[١٨]، فما ذلك إلا لأنه جامع لصورة العالم وصورة الحق. «فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً، ولهذا قال لإبليس: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي»[١٩]. وما هو إلا «عني جمعه بين صورة العالم وصورة الحق وهما يدا الحق»[٢٠]. فالإنسان من خلال ظاهره وباطنه، حسب ابن عربي، هو مجمع أسرار العالم ونسخته الصغرى وبرنامجه الجامع لفوائده[٢١]؛ فالحق قد جعل النطق في الإنسان على أتم الوجود، وذلك بأن جعل له ثمانية وعشرين مقطعا للنفس[٢٢].

١٦ـ عبد الإله بن عرفة، المفاتيح الأدبية للرواية العرفانية في مسؤوع عبد الإله بن عرفة، ضمن الرواية العرفانية في تجربة عبد الإله بن عرفة، جمعية سلا المستقبل، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ٩٧
١٧ـ محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج١، ص ص ٨١-٨٢
١٨ـ نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٣٣٩
١٩ـ سورة «ص»، الآية: ٧٥
٢٠ـ محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تحقيق نواف الجراح، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢١
٢١ـ محيي الدين بن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣، ص ٢٤
٢٢ـ احمد بلحاج آية وارهام، أبجدية الوجود، دراسة في مراتب الحروف ومراتب الوجود عند ابن عربي، منشورات أفروديت، مراكش، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص ٥٣

والإنسان الكامل هو الذي يستطيع فك لغز اللغة الوجودية بمظاهرها الوضعية وبواطنها الإلهية، على جميع مستوياتها المنطوقة والمكتوبة. ذلك أن كل القوى تكمن في الحروف التي تمد العقل بنور المعرفة[٢٣]. أما المحجوبون من العوام، فيقفون عند دلالتها الوضعية فقط، والتي هي شبح بلا روح. ومن ثم، فإن وظيفة العقل ليست مقصورة في التعقل، وإنما في إدراك النور المنبعث من الجسد الحرفي، ليتحول هذا التعقل إلى عقل بصائري حر غير مقيد[٢٤]. وعليه، فإن فعل الإغراء بقراءة الرواية العرفانية ناجم عن خوض مغامرة السفر في الأسماء الإلهية والموجودات الصادرة عنها من خلال الأعيان الثابتة للكلمات والحروف.

١.٣. المحكي:

إن هذا الإنسان الذي هو العالم الأصغر «الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر»[٢٥]، هو المؤهل الوحيد معرفياً لإدراك الله تعالى، ذلك أن الحق تعالى أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين[٢٦]. إنه نتيجة حب الله الأزلي في أن يعرف استناداً إلى الحديث القدسي الذي يعتمده الصوفية: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني». فالإنسان بهذا المعنى «هو العقل الذي يدرك به (الحق) كمال صفاته أو هو الوجود الذي ينكشف به سر الحق إليه، وهو علة الخلق والغاية القصوى من الوجود، لأنه بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته ويظهر كمالاته»[٢٧]. وبما أن إيجاد الإنسان والعالم صادر عن الحب الأزلي، فإن المحكي الأساس في الرواية العرفانية الذي تتناسل منه كل الأحداث الصغرى، النابعة من هذا الحب، هو السفر في أسمائه؛ فقد اقتضت إرادة الحق تعالى أن تكون الموجودات كلها في سفر دائب، ولذلك اعتبر ابن عربي السفر سنة كونية «فلا تزال الأفلاك دائرة بمن فيها لا تسكن ولو سكنت بطل الكون وتم نظام العالم وانتهى»[٢٨]. ولكنه قسم المسافرين إلى ثلاثة أقسام: مسافر إليه، ومسافر من عنده، ومسافر فيه.

الكلمات والحروف في الرواية العرفانية إشارات إلى معانٍ أدق وأخفى، تستثمر الموروث الصوفي من خلال وعي عميق لدلالاته المعرفية والجمالية

فالمسافرون إليه ثلاثة أقسام:

الأول أشرك به وجسمه وشبهه ومثله ونسب إليه، فهذا يصل إلى الحجاب.

والثاني: غير مشرك ولكنه مخالف، يصل إلى العتاب.

والثالث: معصوم مبشر بألا يخاف ولا يحزن.

٢٣ـ المرجع السابق، ص ٨٩

٢٤ـ المرجع والصفحة نفسهما.

٢٥ـ مقدمة أبو العلا عفيفي لفصوص الحكم، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ٢٠٠٢، ص ٣٦

٢٦ـ محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، نواف الجراح، دار صادر بروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥، ص ص ١٤- ١٥

٢٧- ابو العلا عفيفي، مقدمة لفصوص الحكم، مذكور، ص ٣٨

٢٨ـ محيي الدين بن عربي، كتاب الإسفار عن محاسن الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم محمود الغراب، ضبط شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٤٥٨



أما المسافرون من عنده، فثلاثة أيضاً: مسافر مطرود كإبليس، ومسافر خجل كسفر العصاة، ومسافر اجتباء كالرسل والأولياء. أما المسافرون فيه، فطائفتان: طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها فظلت، وهم الفلاسفة. وطائفة سوفر بها فيه، وهم الرسل والأنبياء.

يتجسد السفر كمحكي أساس في الرواية العرفانية من خلال خوض الشخصيات هذه التجربة لتحصيل مقام اليقين؛ فالشيخ يونس في رواية «بحر نون» يسافر بحثاً عن جزيرة أطلسية كانت مهداً لحضارة راقية، اندثرت بفعل الطوفان الذي عم الأرض، بعد أن زاغ الناس عن الفطرة السليمة، فيبتلعه الحوت كما ابتلع سيدنا يونس في القصة القرآنية، الواردة في سورة الصافات، ولكنه ابتلاع رمزي في إشارة إلى الولادة الثانية التي يختص بها الله تعالى الكامل من أوليائه بإخراجهم بعد الاستغراق في عين الجمع

والتوحيد من بطن حوت الفناء إلى ساحل التفرقة وميدان البقاء[٢٩]. كما يتجسد السفر في رواية بلاد صاد من خلال سفر أمير المتجردين أبي الحسن الششتري في الكلام الإلهي المتجسد في مواجيده وأشعاره، ودخوله منزل الصمت الذي قال فيه ابن عربي:

«في هذا المنزل صمت العبد إذا كلّمه الحق، والحق يكلّمه على الدوام؛ فالعبد صامت مصغ على الدوام، على جملة أحواله من حركة وسكون وقيام وقعود. فإن العبد الممنوح السمع لكلام الحق لا يزال يسمع أمر الحق بالتكوين فيما يتكون فيه من الحالات والهيآت. لا يخلو هذا العبد ولا العالم نَفَسا واحدا من وجود التكوين فيه، فلا يزال سامعا، فلا يزال صامتا، ولا يمكن أن يدخل معه في كلامه. فإذا سمعتم العبد يتكلم فذلك تكوين الحق فيه، والعبد أصله صامت واقف بين يديه تعالى فما تقع الأسماع إلا على تكوينات الحق»[٣٠].

يشكل السفر إذن، إطاراً محكياً يقدم ملتبسا بمحكيات صغرى، تنتزع القارئ من الواقع الظاهر، لتجوب به خلال منعرجات عالم آخر يختفي وراء الظهور الطاغي للأشياء؛ بواسطة شخصيات تتميز بخصائص روحية معينة.

٢.٣. الشخصيات:

إن الشخصية الرئيسة في الرواية هي الحرف، لا كدلالة اصطلاحية، ولكنه الحرف الوجودي الذي تنبثق منه أعيان الموجودات؛ فهو يستمد دلالته من مرتبته الوجودية في الخيال العرفاني. إنه الوجود البرزخي الذي تجلى في حياة الأولياء. فقد تقرر عند الصوفية أن الحرف إشارة إلى العبد، لأنه به وقع التميز. قال ابن عربي في الفتوحات: بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميز العابد عن المعبود.

قيل للشبلي رضي الله عنه: أنت الشبلي؟ فقال: أنا النقطة التي تحت الباء؛ أي نقطة التميز، وهو وجود العبد بما تقتضيه حقيقة العبودية.

وكان الشيخ أبو مدين رضي الله عنه، يقول: ما رأيت شيئاً إلا رأيت الباء عليه مكتوبة، فالباء المصاحبة للموجودات من حضرة الحق في مقام الجمع والوجود: أي بي قام كل شيء وظهر. فبه تميز العابد عن المعبود، وظهرت الإثنية الاعتبارية، ولذلك كان خلقه صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين[٣١].

فالحرف استنادا إلى هذا التصور العرفاني، هو الشخصية التي تتلون في كل رواية بلون معين وبطل معين استنادا إلى أن القول ينتج الوجود الثاني في مقابل الوجود الحق، مصداقا لقوله تعالى: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»[٣٢]. بينما لا ينتج الكلام إلا العلم بهذا الموجود[٣٣].

٢٩ـ ينظر عبد الرحمان الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، تحقيق محمد أديب الجادر، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص ١٤

٣٠ـ عبد الباقي مفتاح، الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، الطبعة الأولى ٢٠١٠، دار الكتب العلمية لبنان ص ص ٢٢١-٢٢٢

٣١ـ محمد بن عبد الجليل القادري، شرح الصلاة الأكبرية، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، تحقيق عاصم إبراهيم كيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ٤٥

٣٢ـ سورة النحل، الآية ٤٠

٣٣ـ ينظر، عبد الإله بن عرفة، مفاتيح جمالية للسرد العرفاني، ضمن جمالية السرد في الرواية العرفانية، كتاب جماعي، دار الآداب بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ١٨

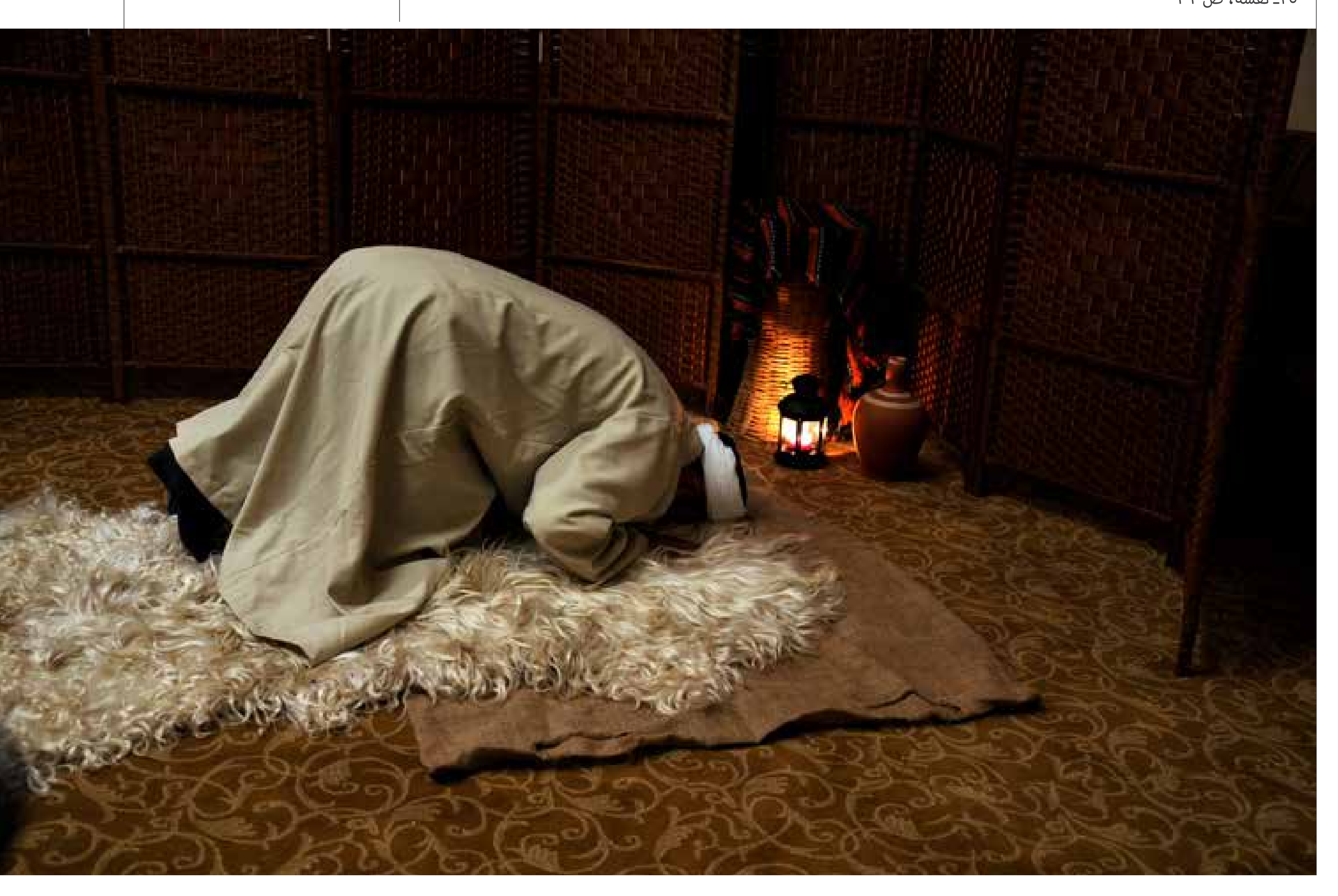
٣.٣. الخطاب الروائي:

خلق المتن الحكائي للرواية العرفانية خطابه الخاص الذي يتمرد في كثير من الأحيان، على ما هو متداول من مفاهيم في الساحة النقدية، وقد نبه الكاتب، في بعض أعماله النقدية، إلى ضرورة تجنب بناء كتابة نسقية لأعماله الروائية، لأنها تفجر مفهوم الأنساق، ولذلك فإن سعينا إلى ملاحقة الخطاب، في هذه الأعمال، سيكون بمقدار ما تمليه هذه المتون الباذخة من إشارات.

إن السجالات النقدية التي عرفها الغرب حول الرواية، والتي انتقل كثير منها إلى النقد العربي عن طريق الترجمة، خاصة فيما يتعلق بطريقة سرد الأحداث ومقدرات المؤلف ووجهة نظر السارد والرؤية الممنوحة للقارئ (من يتكلم؟ من يرى، وماذا يرى؟ فقد انكب أيضاً على مفهومي الشخصية والحبكة التي كان «مارسيل بروست» قد زعزعها بقوة منذ النصف الأول من القرن العشرين[٣٤]. هذا العصر قد تغير في الغرب، وفي الشرق أيضاً، بفعل العولمة الكاسحة، ولم يعد هناك ذلك الاطمئنان التقليدي إلى ظواهر الأشياء، وهو ما حدا ببعض الدارسين إلى القول: «إننا نشهد اليوم احتضارا بطيئا لعالم لا يستطيع التماسك إلا بقوة المظاهر»[٣٥]. ولذلك، فقدت الشخصية الروائية صفاتها وتحولت إلى دليل فارغ خاصة مع رواد الرواية الجديدة في الغرب خلال الستينات من القرن الماضي، من أمثال «نتالي ساروت»، و«آلان روب غرييه»، غير أن هذا التوجه الجديد الذي ينطلق من نظرة خاصة إلى العالم ترى أنه موجود فحسب، لا هو ذو

٣٤ـ بيير شارتيه، مدخل إلى نظريات الرواية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص ٢٠١

٣٥ـ نفسه، ص ٢٠٢



معنى، ولا هو عبثي[٣٦]. مخالف لتصور الرواية العرفانية، التي تمسك من الداخل هذا العالم الذي لا يقوى على التماسك إلا بقوة المظاهر، وإن عملت هي أيضا على إفراغ الشخصية من دلالتها القديمة، لتتحول إلى حرف وجودي يستمد دلالته من مرتبته الوجودية في الخيال العرفاني، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. إنه الوجود البرزخي الذي تجلى في حياة الأولياء. تتحول الشخصية الرئيسة في رواية «جبل قاف» عندما تصبح كل جارحة فيه تلهج بالثناء، وتسبح الخالق وترى نفسها قافا، هذا التصور مختلف عن التصور «الكافكاوي» لمفهوم التحول في رواية «المسخ»، لأن بطله لم يقف على حقيقة التزكية كما وقف عليها بطل رواية «بحر نون» بعد أن ابتلعه حوت الفناء، ليخرج من الاستغراق في عين الجمع والتوحيد من خلال ولادة ثانية إلى ميدان البقاء. ولا ساح في الأرض، كما فعل بطل رواية «بلاد صاد» بحثا عن السمسمات التي هي عبارة عن امتداد روحي لوجوده المادي الحامل لسره والحافظ لمراتبه.

هذا الوضع المتميز للشخصية أثر على الرؤية السردية، وعلى طبيعة المكان والزمان في الروايات؛ فالسارد باعتباره ناقلاً لعالم غير قابل للتجلي إلا من خلال الحروف العاليات لا يرتهن برؤية سردية واحدة طيلة تنامي السرد، فهو ينقل صوت الشخصية تارة وصوت التجلي تارة أخرى. كما أن توظيف الزمن في هذه الروايات جاء شديد الارتباط بحال الشخصية في لحظات الكشف التي تجعله ينفلت أحياناً من قوانين الزمن الفيزيائي، لتلقي به في زمن الآن الدائم، أو ما يسميه الصوفية بباطن الزمن الذي يحدد بدوره طبيعة المكان، والذي يتعين بدرجة القرب من مصدر المعرفة، وهو ما يعرف عند الصوفية بالمقام.

إن ما يمكن ملاحظته إجمالاً في هذه الروايات هي أنها لا تراهن على فهم المتلقي فهماً حرفيّاً، وإنما على التنبيه إلى أن هناك عوالم أخرى أقصاها العقل والمنطق، فمادتها لا تدرك على أساس التداول اللغوي، ولا تطمح إلى ذلك، بل هي مدرك ذوقي يؤسس لسلوك روحي. فالكلمات والحروف في الرواية العرفانية إشارات إلى معانٍ أدق وأخفى، تستثمر الموروث الصوفي من خلال وعي عميق لدلالاته المعرفية والجمالية: «إن مصدر هذا الأدب هو القرآن المكنون، ومداره على بيان تَرَاجِمَة القول القديم في دوائر الإنسانية والحاملين لحقائقه في التاريخ الإنساني»[٣٧].

إن مفتاح هذه الروايات أيضا هو المعرفة الصوفية والمصادر المؤدية إليها من ذوق وكشف ومشاهدة وتجلّ، وما تثمر من أحوال ومنازل ومقامات.

إن الهدف من هذه الأعمال الروائية هي إخراج القارئ من ظلمة التيه والجهل والفهاهة إلى نور الوجد والعلم والكياسة[٣٨]، وإنشاء لغة نورانية، لأن الظلمة من عالم الفساد، والنور من عالم الصلاح، وقد علقت باللغة والكلمات ظلمانية كثيفة لابد من إزاحتها بسطوة النور[٣٩].

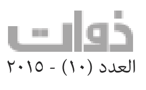
٣٦ـ نفسه، ص ٢٠٦
٣٧ـ عبد الإله بن عرفة، مفاتيح جمالية للسرد العرفاني، ضمن جمالية السرد في الرواية العرفانية، دار الآداب للنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٤، ص ١٢
٣٨ـ عبد الإله بن عرفة، الحواميم، المركز الثقافي العربي الدار لبيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص٩
٣٩- نفسه، ص ٨



بقلم: د. أحمد زنيبر
كاتب وناقد مغربي

التاريخي والإبداعي في رواية «الحواميم» لعبد الإله بن عرفة

شكل الاهتمام بالموروث الصوفي في الكتابات السردية العربية، خلال المرحلة الأدبية التي يسميها النقاد اليوم بمرحلة التجريب، مرجعية جمالية وفكرية لدى كثير من المبدعين الذين تحذوهم الرغبة في استيحاء موقف ورؤيا، تستطيع الإمساك بإيقاعات الواقع المتحرك، والقبض على حبل خلاص الإنسان المعاصر من شقائه واغترابه. ومن بين الأنماط السردية التي فرضت نفسها بقوة، في مجال الكتابات السردية المعاصرة، نجد الحكاية الصوفية التي تشغل حيزا مهما من هذا الموروث؛ فهي موزعة على كتب المناقب وكتب الطبقات وكتب التاريخ وأخبار الأولياء. هذا النمط من الكتابة السردية، يعكس رؤيا وجودية خاصة في النظر إلى الظواهر والأشياء.



تسجل رواية «الحواميم» للأديب المغربي عبد الإله بن عرفة، لحظة تاريخية ارتبطت بمسار المسلمين العرب بالأندلس وما تعرضوا إليه، بعد سقوط غرناطة، من تنكيل وتعنيف وتهجير، وهي لحظة حرّكتها غيرة عربية ووطنية، في آن، من خلالها يعرض الكاتب لموقف مناهض للعنف، عبر استحضار شهادات حية تستند إلى التاريخي حيناً، وتحتكم إلى الإبداعي حيناً آخر. فلماذا هذه اللحظة التاريخية بالذات؟ وما الدلالات التي تختزلها كحدث عربي إسلامي؟ وهل أسعفت المصادر التاريخية والسياسية في توثيق الوقائع والأحداث؟ وبالتالي كيف تسنى للكاتب تذويب كل ذلك في شكل إبداعي هو رواية «الحواميم»؟

اقترح الكاتب نصّاً روائياً يعيد تصوير ما جرى في الأندلس، لوضع اليد على من كانوا سبباً في تنامي الجرح العربي هناك



١. في العتبات:

تقع رواية «الحواميم» في مائتين وتسع وثلاثين صفحة، يهديها الكاتب: «إلى أمة الأندلس في الحواميم في صراعها بين الحاء والميم، حاء الحياة وميم الموت، حاء الحضور وميم المعنى. إلى أرواح جميع شهداء الحرية والكرامة للأرض التي أعطوها أفضل ما لديهم وأعطتهم أسوأ ما لديها» (ص٥)، وهو إهداء يحمل أكثر من دلالة تروم رد الاعتبار لفئة مجتمعية، شكلت نواة الحضارة الأندلسية دون منازع، غير أن الزمن انقلب عليها.

بداية، يفسر الكاتب في بيانه الأدبي ملامح كتابته في علاقتها بالحروف، التي يستمدها أساساً من «الحروف النورانية المقطعة في بعض فواتح السور» (ص٧). يقول: «وأحرف هذه الرواية هما الحاء والميم؛ أحدهما حرف الحياة، والآخر حرف الموت. لكنهما حينما يتشكلان في هذا الزوج (حم) يطبعان كل شيء لمساه بهذا الميسم العجيب. هناك إفناء وإحياء في نفس الآن. وهذه مهمة النور» (ص٩). تبعاً لذلك، يعتبر الكاتب القارئ «حرفا جاء لمعنى»، وما عليه سوى الوقوف على الحرف فيه، ليجد المعنى منه فيه.

ولأن الكاتب ينبش في ماض منسيّ ومغيّب، ارتبط بتشريد وطرد المسلمين من الأندلس؛ فقد اقترح نصّاً روائياً يعيد تصوير ما جرى من وقائع وأحداث، يمثل بالنسبة إليه حافزاً أدبياً وقانونياً وفلسفياً وأخلاقياً، لوضع اليد على من كانوا سبباً في تنامي الجرح العربي هناك. يقول ابن عرفة: «رأينا أن القارئ المتبصر المتأول يجب أن يكون حاضراً، لأنه لا وجود لشيء مضى. فإدلاؤه بشهادة الحضور يعني أنه يفتح إمكانية المستقبل الكامنة في كل ماض. وهذا الفهم العميق هو الذي يجعل منه مسؤولاً عن الماضي وعن الإمكانيات المستقبلية الواردة فيه» (ص١٣).

هكذا، لتجسيد ثنائية الحضور والمعنى وجدل الصراع بين الحياة والموت، اشتغل الكاتب على فترة تاريخية ترصد أوضاع الموريسكيين، وهم يتعرضون إلى التهجير القسري من قبل الإسبان، في محاولة منه لملامسة عمق المفارقة التي انبثقت عن هذا الحدث التاريخي. يقول: «إن إسبانيا التي قدمت للعالم أعظم صورة للتعايش وأبرز مثال للسماحة بين أتباع الديانات الثلاث هي نفسها إسبانيا التي قدمت أبشع صورة على إخفاق هذا التعايش والسماحة» (ص١٤). ولعله كان يدرك أن وراء هذا الماضي معنى لا يتكشف بغير معنى الحضور الذي ألمح إليه في بيانه، وبالتالي انكشاف حدّ النور الذي سعى إلى تأسيسه. فلماذا تعود الرواية لإحياء حدث تاريخي مضى وانقضى؟ وكيف تترجم تلك العلاقة الممكنة بين الحاء والميم؟ وبالتالي أين تتجلى الصلة بين التاريخي والإبداعي؟

٢. في التاريخي:

تستند رواية «الحواميم» كما ألمحنا، إلى مرحلة تاريخية تبتدئ من سقوط مملكة غرناطة عام ١٤٩٢ وتنتهي بطرد الموريسكيين عام ١٦١٤؛ وهي المرحلة التي تنكر فيها كل من إيزابيلا ملكة قشتالة وزوجها فيرناندو ملك أراغون والبابوية للعهود، التي ضمنوها في معاهدة تسليم غرناطة. وحتى لا تظل الرواية تاريخا بالمعنى الحرفي للتاريخ، يبتدع الكاتب قصة تروي فداحة الرعب الذي خلفه قرار ترحيل وتنصير المسلمين والزج بمن بقي منهم بالأندلس. يتعلق الأمر بأسرة عربية من الأسر التي استنكرت القرار الإسباني،



قصر الحمراء في الأندلس

واعتبرت ذلك ضرباً لانتمائها الوجودي والمكاني، ونكراناً لإسهامها التاريخي والحضاري. أسرة تدعى بنو معن، عمد كبيرها إلى الدفع بابنه الأكبر محمد وأسرته إلى اللجوء إلى المغرب طلباً للنجاة، فيما ظل هو متمسكا بالأرض، ولم يشأ مغادرتها عملا بوصية «جدهم السلطان يعقوب المنصور الموحدي التي تركها، وهو على فراش الموت، حيث استوصى بأهل الأندلس خيراً وسماهم بالأيتام» (ص٢٢).

> لم تخل الحكاية، في سياق الحديث عن الثورة، من عرض لتواريخ دقيقة، وعرض أشكال التعذيب والتنكيل بجثث المسلمين وتعليق الرؤوس على أبواب المدينة

ومع استمرار ملوك إسبانيا في التضييق على المسلمين، وما جنحوا إليه من تحويل المساجد إلى معابد، ونشر أنواع المحرمات وزرع الفتن، سيدفع بفقهاء المدينة من المسلمين إلى وضع خطط للمواجهة، تمثلت في تنظيم



الخطب والمحافظة على التعاليم الإسلامية؛ غير أن تمكن النزعة التعصبية وحملة البابا فيليب الثاني ١٥٦٧ لتنصير الجميع، سيضاعف من معاناة القوم. وهكذا عاش المسلمون زمنا بين الإذعان للمغادرة أو اللجوء للمقاومة. ولما بلغ الشيخ من العمر عتيا حرص على الاعتناء بحفيد له استشهد والده في إحدى الحملات، وعلمه اللغة العربية وأصول الدين إلى أن تمكن من تهريبه بعدما خشي عليه افتضاح أمر عربيته وإسلامه، وخلال لحظة العبور يتوعد ويقسم أن تكون عودته انتقاماً.

لم تخل الحكاية، في سياق الحديث عن الثورة، من عرض لتواريخ دقيقة كسنة احتلال مدينة سيرون ١٥٧٠، وذكر لأسماء وشخصيات متعددة، دون إهمال عرض أشكال التعذيب والتنكيل بجثث المسلمين وتعليق الرؤوس على أبواب المدينة ومواصلة التهجير، كما حصل أن «انتُزع جميع الأطفال دون العاشرة من أمهاتهم ووزعوا على بيوت القشتاليين تحت إشراف الكنيسة الكاثوليكية لتربية هؤلاء تربية مسيحية. ومن بين تلك الأسر الغرناطية الكبرى أسرة السي مصطفى وزوجته حليمة؛ فقد أخذ القساوسة منهما ابنتهما الوحيدة حياة، رغم توسل الوالدين ودفعهما أموالا طائلة للحاكم وجنوده» (ص٦١).

ومع توالي عمليات الترحيل والتنصير الإجبارية، سيضعف اللسان العربي بالأندلس، ويدخل كثير من المسيحيين والمسلمين، غياهب السجون، وتدور بينهم حوارات ونقاشات تكشف الأصل المشترك بين الإسلام والمسيحية. وقد مثل الكاتب بهذه العلاقة بحوار فكري دار بين الشيخ ابن معن والراهب كاسيودورو، الذي أبان عن فكر إصلاحي ينتقد رجال الكنيسة، انطلاقا من دعوات بعض الثوار على رأسهم مارتن لوثر. يقول الكاتب على لسان الشيخ مجيبا الراهب كاسيودورو: «في هذا السجن حكاية طويلة عن الحاء والميم، حاء الحياة، وميم الموت. إنها القصة الأولى والأخيرة في تاريخ الإنسانية. إنها قصة حم والحواميم» (ص٨٦). تبعاً لذلك، سيتحول السجن من مجرد معتقل يضم المسلم والمسيحي، إلى موطن للتعليم والتنوير والنقاش المثمر، حول موضوعات وقضايا عدة. الأمر الذي يفسر أن عودة ابن عرفة إلى التاريخ لم تكن مجانية؛ وإنما لفتح كوات جديدة، ما دام هذا التاريخ، برأيه، يثمر في حياتنا الراهنة.

وبموت ابن معن وموت الراهب كاسيودورو، تأخذ الرواية مساراً تاريخياً جديداً، ابتدأ مع انتهاء الثورة الأندلسية في الجنوب وما حققته الدولة السعدية من انتصارات تمثلت في معركة وادي المخازن والنتائج الباهرة التي نتجت عنها. خلال هذه المرحلة تعود الأندلس إلى الإعمار والتنظيمات، كما تواصل السفن القرصانية هجماتها على القرى القشتالية. وبين هجمة وأخرى، تعرض الرواية قصة شاب يدعى (محمد) سقط في يد الإسبان إثر حملة جهادية لإنقاذ مسلمي الأندلس، وخلال مكوث الشاب بالأسر، أبدى حماسة كبرى من خلال تعداده لقوته وجولاته وذكر فضائل معلمه السلاوي عليه في تعلم الملاحة وفنون الحرب برا وبحرا، إلى أن تم إطلاق سراحه بعد عملية تبادل الأسرى بين المسلمين والإسبان.

ولأن الشاب وطّن نفسه على الجهاد البحري، أقسم ألا يهدأ له بال حتى يعود إلى الانتقام لجده ولضحايا آخرين. وهكذا، خلال إحدى غزواته البحرية يتعرف إلى فتاة ضمن سفينة قشتالية كانت أسيرة داخلها، استطاع أن يفك أسرها. ومن محاسن المصادفات أن كان هذا الشاب الإسباني متنوراً ومتعلماً ومؤمناً بالتغيير. وهنا تظهر استفادة الكاتب من التاريخ، ليمرر بعض آرائه ومواقفه من الحدث ويجدد الدعوة إلى الحوار، وما يمكن أن ينتج عنه من قيم التسامح والعدل والاعتراف بالآخر. يقول السارد

مدينة روندا في إسبانيا

على لسان الشاب الإسباني: «أنا رجل علم. وقد درست في جامعة القلعة التي تعتبر من مفاخر بلدنا. كما أخذت عن أستاذ درساً عن عالم كبير هو إيراسموس» (ص١٤١).

كان الحوار بين الشابين حديثا عن النهضة الآتية من شمال أوروبا وعن العدل واللاهوت والجنون والحيرة والجمال وعن المثالية والواقعية والحلم؛ كما كان الحديث عن دور الكتابة في التأريخ والتوثيق. يقول محمد الشاب في معرض تعقيبه على كلام الشاب الإسباني: «أعتقد أننا نحتاج في لحظات اليأس والانتكاسة والجروح لكي نذكر الناس بالشرور التي تتهددهم ونصفها لهم حتى نولد فيهم بواعث مقاومتها والتطهر منها... أنا اليوم محتاج إلى هذه الطاقة لأقاوم طغيان قومك الذين أخرجوني من أرضي وقتلوا قومي وأهلي». أما حوار محمد مع الفتاة الأسيرة، فتركز حول موضوع الهوية وفكرة الانتقام وحول جدلية الخير والشر، ليتضح في النهاية أنهما

> إن كان ابن عرفة توسل بالتاريخ العربي أساساً، في هذه الرواية؛ فإنه لم يفرط في ما يجعل هذه الرواية عملا فنياً قائم الذات

يتشابهان في الأصول والتجربة وفي الجرح أيضا. حوار ارتاح فيه كل منهما للآخر، وتبدت لهما الرغبة في مواصلة الحياة تحت سقف واحد، ومن ثمة العودة إلى مدينة سلا.

ثم تمضي الحكاية في كشف بعض نورانيتها، على لسان الشيخ رضوان الجنوي، حين دخل في حوار مع محمد حول القدر والأخوة والأعداء والحقيقة والسر وحول الحَمام والحِمام (انظر الحوار ص١٧٢).

وفي إشارة تاريخية أخرى، تلمح الرواية إلى فترة وفاة أحمد المنصور السعدي، وما صاحبها من مواقف وأحداث انعكست على مختلف مناطق المغرب، وأظهرت ردود أفعال سياسية واجتماعية. ولما شاءت الأقدار أن يجتمع الفرع بالأصل، ويتعرف محمد على باقي أفراد الأسرة سيحكي للأطفال عن حكاياته ومغامراته البحرية وظهور أحواله النورانية. ولعل الكاتب، وهو يبحث في نورانية الحروف وأسرارها يدرج حواراً جديداً بين معنينو وصديقه ابن القوطية، حول مفهوم الجهاد وارتباطه بالقيم العليا تارة والتباسه بالنهب والإرهاب تارة أخرى (انظر الحوار ص١٨٥).

وبموت فيليب الثاني، ساءت أحوال الأندلسيين من جديد، وهاجر أغلبهم إلى المغرب، بسبب ضعف شخصية الابن فيليب الثالث. ومع استمرار عملية إنقاذ أهل الأندلس وترحيلهم عبر السفن إلى المغرب، صارت مظاهر النهب والسرقة هي السائدة، بعدما تعذر على البعض توفير ثمن الرحلة، منها مصطفى وحليمة اللذين افتقدا ابنتهما، إلى أن حصلت المعجزة بأن تتعرف الأم حليمة على ابنتها في الحمام، ويفك بذلك «صراع الحياة والموت في الحمام الحامل لرقم ١٢٩ الجامع لماء برودة الحياة وقيظ حرارة الموت» (ص٢٣١).

٣. في الإبداعي:

إن كان ابن عرفة توسل بالتاريخ العربي أساساً في هذه الرواية؛ فإنه لم يفرط في ما يجعل هذه الرواية عملا فنياً قائم الذات، لا يخلو من تخييل وإبداعية. ولعل مراجعة الحكاية المقترحة، تظهر عناية الكاتب بالجانب السردي، بما تستدعيه هذه العناية الفائقة من استحضار لجماليات متعددة، تمس اللغة والقصة والبنية الحكائية وغيرها. ويمكن أن نجمل هذه العناصر في:

عناية الكاتب بالشخوص، فقد رسم لكل شخصية أبعادها المناسبة، سواء تعلق الأمر منها بالجسدي أو النفسي أو الاجتماعي، مما يقربنا أكثر من هذه الشخصية أو تلك، في علاقتها بذاتها من جهة، وبالآخر من جهة ثانية. كما تمت العناية برصد مختلف العلاقات التي جمعت بين هذه الشخوص، منها علاقات الحب والكره والصداقة والخيانة والتفاهم والخلاف وما سوى ذلك.

عناية الكاتب باللغة، فقد حرص على تجويد لغته والانتقال بها من مجرد لغة عادية بسيطة إلى لغة المجاز والاستعارة، بما تضمه اللغة من حديث عن الكلمة والجملة والعبارة. والواضح أن تنوع المعجم الذي توسل به الكاتب كان وراء غنى هذه اللغة ورحابتها. فثمة المعجم القرآني والبلاغي والتراثي والتاريخي والرومانسي والحربي أيضا، معجم ثري حاضر بقوة تزكيه مختلف المقاطع التي يمكن أن نستدل بها للتمثيل لا الحصر. هكذا كان كل لفظ أو عبارة يحيل إلى حقول دلالية مختلفة تعكس طبيعة الشخصية وتقربنا من عوالمها الداخلية. أما الجمل، فلا يختلف أمر استعمالها، عما

قيل بخصوص اللفظ المفرد. ومن ثمة، تحضر الجمل القصيرة والطويلة، كما تحضر الجمل البسيطة والمركبة، بما تشمله من دقة في الوصف أو تركيب الصورة الفنية، في ارتباطها بالموضوع المعالج وباللحظة التاريخية والإبداعية في آن.

> يتجسد في رواية «الحواميم» حرص الكاتب على جعل كتابته تستمد نورها ومعناها من حرفي «الحاء» و«الميم»

عناية الكاتب بالسرد، حيث انتظامه وفق تسلسل زمني منطقي، يشي بواقعية الأحداث. كما زاوج الكاتب، وهو يعرض للحكاية، بين إيقاع سردي سريع وآخر بطيء تبعاً للمدة الزمنية التي تتسع للحظة التاريخية المتحدث عنها. فكل فترة تشغل حيزاً زمنياً، وتضم وقائع وأحداثاً متفاوتة. ونظراً لارتباط الزمن بالمكان، لم يكن هذا المكون الأخير بمعزل عن الأول، فقد تشكل بما يسمح من رصد علاقة الشخصية بالزمان والمكان معا تارة، وبالإيقاعين النفسي والاجتماعي لها تارة أخرى.

عناية الكاتب بالحوار، ومنه ما اتضح سلفاً في سياق الرواية، حين جعله الكاتب معبرا لتتبع مسارات الشخصية وصلتها بالحكاية الأم وباقي الحكايات الجانبية. فبين حوار داخلي وآخر ثنائي، يفسح الكاتب لشخصياته مجال التعبير عن نفسها وتحقيق تواصلها مع الذات والآخر. وتبعاً لنوعية المتحاورين وطبيعة المكان وطبيعة الموضوع تنوعت اللغة بما ينسجم وعملية السرد. وبهذا المعنى، شكل الحوار مدخلاً أساسياً لمراجعة التاريخ، لذلك لم يأل الكاتب جهدا في عقد حوارات مثمرة تناقش أفكاراً وقضايا حضارية وإنسانية ووجدانية، وهو ما تمثل في كثير من النماذج المبثوثة داخل الرواية.

ومع هذه التقنية أو تلك، يكون الكاتب قد برهن عن مقدرة فنية تسافر بالقارئ نحو تخوم إبداعية وتخيلية. لقد جمعت هذه الرواية بين السيرة والتاريخ والحكي والشهادة، وعرضت لجملة من الموضوعات العالقة التي تستدعي تأملاً ومساءلة، على رأسها ما اتصل بحوار «الأديان» و«الحضارات»، وبسؤال «الذات» و«الهوية». رواية تجسد ما للكتابة من دور في التعبير والتطهير وفي النضال والمقاومة. كتابة بالنور، بقدر ما تروم الفائدة التاريخية بقدر ما تروم الإمتاع والإبداعية.

تركيب:

إن رواية «الحواميم» بانفتاحها على التاريخ والذاكرة من جهة، واستلهامها لمعارف تراثية وفلسفية من جهة ثانية، تجسد حرص الكاتب على جعل كتابته تستمد نورها ومعناها من حرفي «الحاء» و«الميم». فما طرحه من قضايا لغوية وفكرية ووجدانية، لم يحد عن عمق التصور النوراني الذي رامه منذ البداية حتى النهاية. والأكيد أن كتابة الروائي عن أسرة بنو معن لم تكن الغاية منه هذه الأسرة بمفردها؛ وإنما إحالة صريحة إلى سير باقي الأسر الكثيرة التي مرت بنفس التجربة، تجربة الحصار والقهر والاستبداد.



رائد الرواية العرفانية عبد الإله بن عرفة لـ «ذوات»:

التاريخ ليس محلّاً للحقيقة التاريخية كما حصلت، بل هو عملية بناء للأحداث!

حاوره: عبد اللطيف الوراري

أطلق عبد الإله بن عرفة مشروعه السردي العرفاني ذي المرجعية القرآنية، والتي يرى فيها مفهوماً مختلفاً للأدب، تكمن غاياته المعرفية في إنتاج أدب معرفي يحقق تحولاً في وجدان القارئ ومعرفته وسلوكه. للكاتب بالإضافة إلى مشروعه الروائي الذي يشمل لحد الآن سبع روايات، وهي: «جبل قاف» (٢٠٠٢)، و«بحر نون» (٢٠٠٧)، و«بلاد صاد» (٢٠٠٩)، و«الحواميم» (٢٠١٠)، و«طواسين الغزالي» (٢٠١١)، و«ابن الخطيب في روضة طه» (٢٠١٢)، و«ياسين قلب الخلافة» (٢٠١٣)، إضافة إلى رواية ثامنة بعنوان «طوق سر المحبة: سيرة العشق عند ابن حزم» (٢٠١٥). وهي روايات صدرت في أغلبها عن «دار الآداب» البيروتية ذات الصيت الطيب في الوسط الثقافي، وهو ما يمثّل سانحة لرواجها والتعريف بها وتداولها من لدن القارئ العربي.

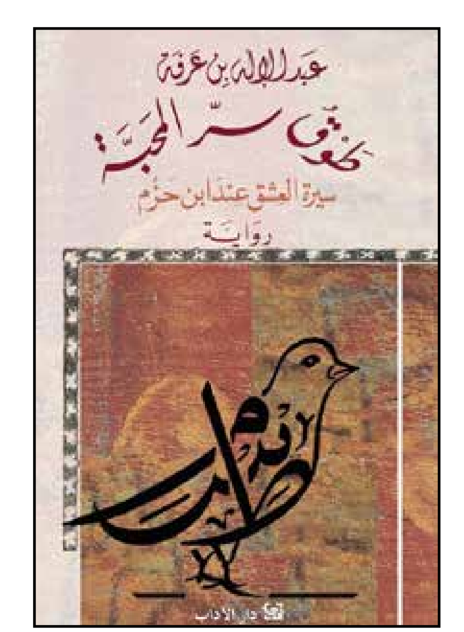
ولد عبد الإله بن عرفة بمدينة سلا المغربية، وهو متحصل على الدكتوراه في اللسانيات، تخصص علم الدلالة من جامعة السوربون بباريس، وخبير دولي في مجال السياسات الثقافية والتنوع الثقافي في منظمة الإيسيسكو، وباحث في اللسانيات والتصوف والفكر الإسلامي والسماع والموسيقى الأندلسية، له عدد من الدراسات الوطنية والدولية، منها كتاب باللغة الفرنسية عن نشأة المفاهيم.

في هذا الحوار، يُحدّثنا الكاتب والروائي عبد الإله بن عرفة عن مشروعه العرفاني، وهويّته، وطبيعة علاقاته المتنوعة بالتاريخ والخيال والذات والمعنى، وعن تصوره للكتابة بالنور، ومفهوم الحاضر وشهادة الحضور، ثُمّ الغاية من الدعوة إلى أدب جديد، يساهم في بلورة كونية جديدة بمنأى عن المركزية الغربية وآليات هيمنتها.

*** ما الـذي قـادك إلى الروايـة العرفانيـة؟**

في الواقـع، إن الـذي قـادني إلى الكتابة بصفة عامة هـو شـغف كبـير بـالأدب، وحيـث إني كنـت أجـد أن الشـخصية الـتي خصّصـتُ لها أولَ رواياتي غـير معروفة وغـير مفهومـة لـدى الأغلبية السـاحقة مـن المختصين، بَلْـهَ عامّـة القُـرّاء، فقـد قـرَّ قـراري أن أخصـص لـه روايـة تسـتوعب سـيرته الحياتيـة، وتُقـدّم أعمالَـه ومواجيـدَه للقـارئ بصيغـة ميسّرة وحكائيـة. فشرعـت في كتابـة هـذه الروايـة، لكـن، وللتاريـخ والحقيقـة، فـإني لـم أبـدأ في كتابتهـا إلا بعـد أن حصَلَـتْ لي رؤيـا برزخيـة رأيـت فيهـا ابـن العـربي الحاتمـي يسـلّمني كتابـاً، فأدركـت أنـه إذن روحـي منـه في الكتابـة عنـه بإخـراج هـذا الكتـاب. وقـد رأيـت التيسـير يـسري في الكتابـة عـن هـذه الشـخصية الكونيـة، رغـم أن مـا نملكـه عنهـا مـن معطيـات وأخبـار لـم يكـن شـيئاً يذكـر بالقيـاس إلى هـدف الروايـة باسـتيعاب تفاصيـل يوميـة مـن حيـاة الرجـل طيلـة عمـره. وكلمـا أوغلـت في كتابـة تلـك الروايـة، كلمـا تبـدت لي تفاصيـل حياتيـة جديـدة لـم أكـن وقفـت عليهـا مـن قبـل مـن حيـاة هـذا الرجـل ومواجيـده، رغـم أني أزعـم قـراءة كل مـا هـو متـاح مـن كتبـه المخطوطـة والمنشـورة، عـدا عمـا صـدر حولـه مـن دراسـات أو مـا بـث في بطـون الكتـب التاريخيـة والأدبيـة. ولعـلي أقـول لـك إني كنتُـه حينمـا كتبـت عنـه، أو عـلى الأصـح، إنـه هـو أنـا، وأنـا هـو. فقـد حصـل الاتحـاد بـين ذواتنـا إلى درجـة يصعـب معهـا التمييـز بـين السـارد وشـخص السـرد. وحيـث إن المنـاط الـذي يسـتمد منـه الشـيخ الأكـبر علومـه ومواجيـده هـو القـرآن الكريـم، فإنـي جعلـت مـدار الأمـر عـلى حقيقـة كونـه الترجمـان الأعظـم لحقائـق القـرآن، فسـميت الروايـة «جبـل قـاف»؛ أي جبـل القـرآن المحفـوظ في قلـب جبـل الشـيخ الأكـبر، الـوارث لعلـوم الرسـالة. ثـم تخيلـت قصـة صببـت فيهـا هـذه السـيرة العرفانيـة، وهـي قصـة خزانـة جبـل قـاف في مدينـة إشـبيلية الـتي سـيدخلها الشـيخ الأكبر ويتحقـق بعلومهـا قبـل أن يخـرج منهـا، ليبُـثّ تلـك العلـوم في العالمـين. وجعلـت هـذه الخزانـة عـلى شـكل رسـم قـاف ملتويـة كالمتاهـة. وجعلـت حـراس الخزانـة أسـماء إلهيـة تبتـدئ كلهـا بالقـاف. هـذا على المسـتوى الأفقـي، وبعـد ذلـك، الأسـماء السـبعة الأمهـات، وهـي: الحي العليـم المريـد القديـر السـميع البصـير المتكلـم. ومجمـوع هـذه الأسـماء كلهـا تسـعة عـشر اسـماً، عـلى عـدد حـروف البسـملة. فبعدمـا ينجـح بطـل الروايـة في فتـح أقفـال أبـواب تلـك الخزانـة الـتي تحرسـها تلـك الأسـماء الإلهيـة، يكـون قـد شرع فعـلا في تـلاوة القـرآن، فيبتـدئ بالبسـملة، ويَعُـبُّ مـن كل العلـوم والمعـارف الـتي توجـد في خزانـة قـاف. وللإشـارة، فـإني أعطيـت للمتاهـة مفهومـاً نورانيـاً في هـذه الروايـة، مختلفـاً عـن الصـورة الظلمانيـة الـتي كانـت للمتاهـة في الحضـارات السـابقة بكونهـا الدخـول فيهـا يـؤدي إلى الهـلاك. فـكل داخـل إلى متاهـة معينـة، فـإن الحتـف ينتظـره. وعـادة مـا كان يحـرس تلـك المتاهـات كمـا في الأسـطورة اليونانيـة وحـوش ومخلوقـات مرعبـة، ممـا يـؤشر عـلى أنهـا متاهـات ظلمانيـة؛ أي أن السـلوك فيهـا سـير في الظلمـة والهـلاك، بينمـا السـفر في المتاهـة النورانيـة في خزانـة جبـل قـاف منتـج للعلـم والمعرفـة والنـور. لقـد اسـتوعبَتْ هـذه الروايـة تفاصيـل حياتيـة دقيقـة مـن حيـاة الشـيخ الأكـبر، بعدمـا عمـدتُ إلى إعـادة بنـاء سـيرته الحياتيـة مـن مصـادر مختلفـة، وعـلى رأسـها كتبـه سـواء منهـا المخطـوط أو المنشـور. وهـذا في حـد ذاتـه يعـد إنجـازاً غـير مسـبوق، عـدا عـن التخييـل العرفـاني الـذي يـراوح بـين اللطيـف والكثيـف في هـذا العمـل. وبالمناسـبة، فقـد وظفـت كثـيراً مـن الحقائـق والمعلومـات الـتي وظّفهـا دان بـراون في روايـة «شـيفرة دافنـشي» قبـل أن ينـشر بـراون روايتـه، وذلـك أني اشـتغلت عـلى ملـف سري كنـت طالعـت وثائقـه في خزانـة جامعـة السـوربون إبـان دراسـتي هنـاك، وعكفـت عـلى دراسـة جماعـة سريـة نشـأت أثنـاء الحـروب الصليبيـة في جبـل صهيـون في بيـت المقـدس، والـتي سـيصبح لهـا نفـوذ كبـير في أوروبـا

> لم أبدأ في كتابة روايتي الأولى إلا بعد أن حصَلَتْ لي رؤيا برزخية رأيت فيها ابن العربي الحاتمي يسلّمني كتاباً، فأدركت أنه إذن روحي منه في الكتابة عنه بإخراج هذا الكتاب



لقـرون عديـدة، كمـا أوضـح ذلـك بـراون في هـذه الروايـة. وقـد نجحـت روايـة دان بـراون لتضمنهـا لمثـل هـذه المعلومـات الـتي اسـتقاها مـن نفـس المصـدر الـذي ذكـرت لكـم، لكـن هنـاك في الغـرب مـن يصنـع الكُتّـاب والمشـاهير لوجـود آلـة دعائيـة كبـيرة. أمـا في بلداننـا، فـلا أحـد تنبّـه إلى هـذا الأمـر، وحـتى النقـاد لـم يتناولـوه مـع أنـه يسـير المنـال في روايـة «جبـل قـاف». ولعـل ناقـداً أو قارئـاً نبيهـاً يعمـد إلى مقارنـة بـين العملـين في هـذه النقطـة بالـذات.

إذن، هكـذا بـدأ اهتمامـي بالروايـة مـع وعـي بـضرورة التعريـف بإمـام العارفـين وسـلطانهم محـيي الديـن بـن العـربي الحاتمـي، ولـم أكـن وقتهـا أفكـر في اختطـاط نهـج روائي عرفـاني، لكـن هـذا الوعـي تخمَّـر في ذاتي بعـد ذلـك في السـنوات الـتي أعقبتـه. وصـدرت هـذه الروايـة في سـنة ٢٠٠٢، بعدمـا قضيـت حـوالي ثـلاث سـنوات في كتابتهـا. ولـم أُصـدر روايـتي الثانيـة «بحـر نـون» إلا بعـد مـرور خمـس سـنوات عـلى صـدور الروايـة الأولى.

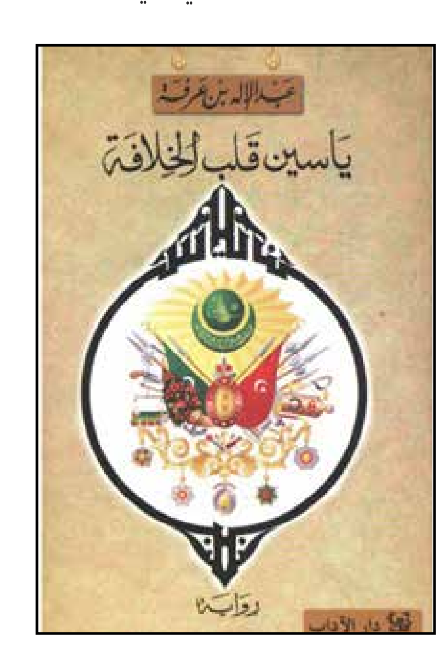
*** لمـاذا رضيـت بهـذا الوسـم في توصيـف الروايـة الـتي تكتبهـا بأنّهـا روايـة «عرفانيـة» تحديـداً، وليسـت إشراقيـة أو نورانيـة، ولا روايـة التصـوُّف؟**

لاشـك أن للاسـم الـذي أحملـه حُكمـاً في المسـمى، ولا شـك أن تداعـي الأفـكار قـد دفعـني بطريقـة مـا إلى وسـم هـذه الروايـة بالعرفانيـة، لكـن الحقيقـة هـي أن الهـدف مـن السـفر والسـلوك إلى حضـرة القـرب هـو طلـب المعرفـة، وأن طالـب المعرفـة يسـمى عارفـاً، فـكان لزامـاً أن تكـون هـذه الروايـة عرفانيـة. وأحسـب أني وُفِّقْـتُ في ذلـك، فقـد اسـتقرَّ هـذا الاسـم اليـوم وارتبـط في أذهـان النقـاد والقـراء بالمـشروع الـذي بدأتـه مـع انطـلاق أول عمـل مـن أعمـالي. وقـد كانـت هنـاك إرهاصـات أوليـة لوسـم هـذه الروايـة بالعرفانيـة، إذ إن الأبحـاث الـتي كتبـت حـول روايـة قـاف وسـمتها بأنهـا روايـة عالمـة، وأنهـا تزخـر بجبـال مـن المعـارف، كمـا في كتـاب الدكتـور محمـد القاسـمي «الحـب والإبـداع والجنـون: دراسـة في طبيعـة الكتابـة الأدبيـة» الـذي خصـص فصـلاً مـن هـذا الكتـاب لروايـة جبـل قـاف. وأريـد أن أوضـح أن العرفـان في الروايـة العرفانيـة ليـس هـو العرفـان الغنـوصي أو الشـيعي، بـل يجـب اسـتخلاص دلالـة المفهـوم ممـا يقولـه صاحبـه ويرافـع عنـه ويكتـب فيـه؛ فالعرفـان هـو الفنـاء في المعـروف، وفي كلمـة «عرفـان» نجـد الأصـل اللغـوي لمعـنى الفنـاء تحققـاً بالآيـة الكريمـة ﴿كُلُّ مَـنْ عَلَيْهَـا فَـانٍ وَيَبْقَـى وَجْـهُ رَبِّـكَ ذو الجَـلَالِ وَالإِكْـرَامِ﴾.

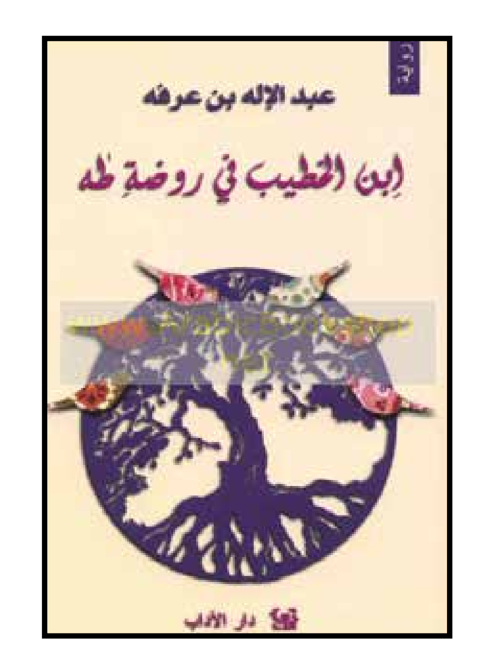
لـم أُسَـمِّ هـذه الروايـة بالنورانيـة، رغـم أني أطلقـت مفهومـاً آخـر هـو «الكتابـة بالنـور» لأن النـور لا يسـتوعب كل حقيقـة العرفـان، فهنـاك جوانـب في العرفـان تدخـل في مـا يسـميه العارفـون بعلـوم الأسرار. ولاشـك أن في الروايـة العرفانيـة مـن هـذا، فتسـميتها بالروايـة النورانيـة لا يقـوم بحقيقـة أنهـا روايـة تقـوم عـلى الأنـوار والأسرار معـاً. ثـم إن لهـذا علاقـة بالإيمـان الـذي هـو نـور، لكـن العرفـان يتضمـن الإيمـان ويتضمـن العلـم بالإيمـان؛ أي إنـه ينشـئ خطابـاً علميـاً عـن الإيمـان، ولا يكتفـي بالتصديـق دون العلـم بهـذا التصديـق.

أمـا عـدم تسـميتها بالروايـة الإشراقيـة، فنفـس الـكلام السـابق ينطبـق أيضـاً هنـا، إلا أن اسـتعمال لفظـة الروايـة الإشراقيـة قـد يسـبب سـوء فهـم، لأنـه سـيُلحقها بمجمـل النظريـات الفلسـفية الإشراقيـة عنـد أفلوطـين وابـن سـينا وغيرهمـا. ولاشـك أن الروايـة العرفانيـة ليسـت كذلـك، رغـم أنهـا تمتـح مـن الـتراث الفكـري الإسـلامي والإنسـاني عمومـاً لكـن لهـا هويتهـا الخاصـة وأصالتهـا الـتي تمنـع أن تلحقهـا بغيرهـا كفـرع عـن أصـل، وأثـر عـن شـخص. ثـم إن الإشراق هـو مقدمـات النـور، والعرفـان كمـا ذكـرت يتضمـن الاسـتنارة كمـا يتضمـن عوالـم الكتميـة والختميـة الـتي هـي مـن علـوم الأسرار.

> العرفان يتضمن الإيمان ويتضمن العلم بالإيمان؛ أي إنه ينشئ خطاباً علمياً عن الإيمان، ولا يكتفي بالتصديق دون العلم بهذا التصديق



أما عدم تسميتها برواية التصوف، فلأنها ليست كذلك. وليس معنى هذا أنها خالية من التصوف، بل على العكس من ذلك، ففيها من التصوف بقدر ما فيها من الفقه والفلسفة والعرفان، لكن التصوف تجربة روحية قد لا تعي نفسها ولا تستطيع أن تخبر عن تجربتها، على عكس العرفان الذي هو تجربة روحية تمتلك مقومات الإخبار عن هذه التجربة وتقييمها وقياسها والنظر فيها بمدارك الإنسان المختلفة، ومنها العقل. فالتجربة الصوفية لا تنقال عقلا إلا مع كثير من التَّعَسُّف، بينما التجربة العرفانية تنقال روحاً وعقلا وسراً. ومناط التجربة الصوفية مبني على الإيمان والتصديق. أما مناط التجربة العرفانية، فمبني على مناط الإيمان والبرهان والعرفان. فبان أن العارف يمكنه أن ينشئ خطاباً عن تجربته ويعلِّم الناس به وينقله إليهم، أما الصوفي، فلا شك أنه يمر من نفس التجربة، إلا أنه لا يملك دائماً القدرة على التعبير عن تجربته، بَلْهَ نقلها، بَلْهَ تعليمها. فالعارف أعلى قدماً ورسوخاً من الصوفي. وهناك اليوم روايات صوفية كثيرة في العالم العربي تستعمل اللغة الصوفية أو تقوم بتصويف بعض المشاهد والأحداث وإسباغ مسحة صوفية على الشخوص، لكنها ليست روايات عرفانية بامتياز. وهذا محك ووحدة للقياس لتمييز الرواية الصوفية عن الرواية العرفانية، وعدم الخلط بينهما.



توسلت بالكتابة الروائية وآليات السرد الحديثة، وطوّعت التراث العربي الإسلامي بشكل مرن، وجعلته متاحاً لكل القراء

*** هل تجد في التراث العربي والإسلامي جذوراً لهذا النمط من السرد العرفاني؟**

طبعاً الجواب سيكون بالتأكيد، وإلا فسيكون زعم الخلاف أو ادعاء العكس مناقضةً كبيرة، لأن شخوص الرواية وأبطالها هم من كبار العارفين عبر التاريخ، لكن يبقى الفرق أنني توسلت بالكتابة الروائية وآليات السرد الحديثة، وطوّعت هذا التراث بشكل مرن وممتع لذائقة القراء المعاصرين، وجعلته متاحاً لكل القراء. ولنتساءل، من يستطيع اليوم أن يقرأ كتاباً، مثل كتاب «التجليات» للحاتمي أو كتاب «طواسين» الحلاج وغيرهما وأن يفهمهما حق الفهم ؟ فهذا تراث عرفاني بامتياز لكنه مستغلق على الأغلبية الساحقة من المختصين بَلْهَ على عامة القراء. وبناء عليه، فإن الرواية العرفانية أدب جديد بهذا المعنى، وأيضاً لاعتبارات أخرى، فإنني أروم من وراء هذه الكتابة إعادة بناء التاريخ العربي الإسلامي الذي مر عليه أربعة عشر قرناً، انطلاقاً من الفواتح النورانية الأربع عشرة. وأسعى لأخصص لكل فاتحة من هذه الفواتح النورانية أوقرناً أو فترة زمنية، وقامة فكرية وروحية بصمت على هذا التاريخ الطويل. وفي المحصلة الأخيرة، ستشكل روايات هذا المشروع موسوعة حضارية وتاريخية وروحية وعرفانية للحضارة العربية الإسلامية ومساهمتها البارزة في البناء الحضاري الكوني. وهذا المشروع يَرُدُّ مفهوم القطيعة ويرفضها التي كانت رائجة في لحظة ثقافية معينة. إننا أحوج ما نكون اليوم إلى إعادة الوصل مع ذاكرتنا وتاريخنا وموروثنا الثقافي والأدبي والفكري والعرفاني والتفكير والتجديد فيه. وهذا أحد أهداف هذا المشروع العرفاني.

*** في المجال العربي، كثيرةٌ هي الروايات العربية الجديدة التي تعيد استثمار المادّة التاريخية والبيوغرافية، وتعيد تشكيلها من جديد عبر آلية التخييل، سواء كان تاريخيّاً أو سرديّاً أو ذاتيّاً. لكن ماذا عن التخييل الآخر، التخييل العرفاني. هل من حقِّنا أن نتكلّم عن تخييل عرفاني؛ فإذا أمكن ذلك، فما المقصود به؟ وما طبيعة اشتغاله داخل الخطاب الروائي؟**

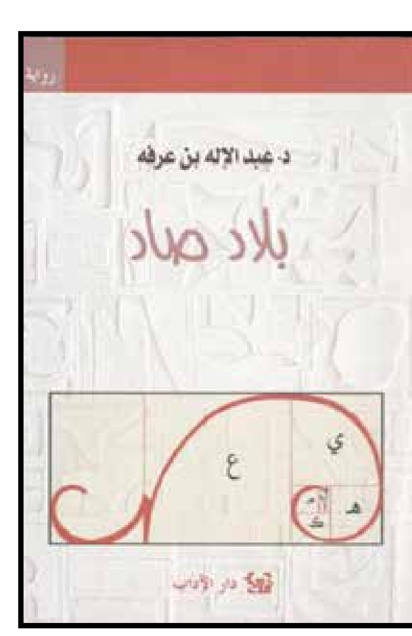
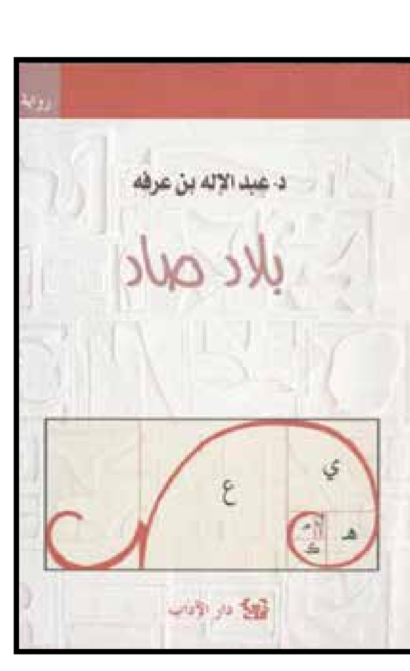
هذا سؤالٌ مهمّ، وأشكرك عليه لأنك أول من استعمل مفهوم «التخييل العرفاني»، وهو مفهوم ثاوٍ في قلب هذه التجربة لكنك استطعت النّفاذ إليه، واستخرجت هذا المضمر الذي سيفيدنا حتماً في بناء الجمالية العرفانية التي

دعوت إليها في البيان الذي صدَّرتُ به رواية «ياسين قلب الخلافة». فالتخييل دائماً يكون من جنس المتخيَّل. فإذا كان المتخيل عجائبياً كان التخييل عجائبياً. وإذا كان المتخيل واقعياً كان التخييل واقعيّاً. وهكذا دواليك. وبالنسبة إلى هذه التجربة في الرواية العرفانية، فإن المتخيل عرفاني بامتياز، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك. فانظر معي مثلا إلى الاستثمار الذي اقترحته لتأويل وقراءة حكايات ألف ليلة وليلة. فإني ذكرتُ أن القراءات المغرقة في العجائبية التي تمت بها قراءة هذه الحكايات حَجَبَتْ عنا حقيقتها العرفانية ومتخيَّلها العرفاني. وقد أوضحت أن هذا الحكي كان يقصد منه ابتكار آليات لتسليك عامة الناس عن طريق الحكي لأهل المهن والحرف الصغيرة وعامة الناس، فقام العارفون بوضع هذه الحكايات العجيبة ورمزوا لحقائقها العلوية العرفانية والروحية بشكل خفي. فشخصية «علي بابا» كانوا يقصدون بها سيدنا علي كرم الله وجهه، الذي هو كما يقال في عبارة أهل الفتوة «لا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار»؛ فهو رمز الشجاعة والفتوة وباب مدينة العلم والعرفان، أي إن علياً هو باب مدينة العلم كما في الخبر المشهور «أنا مدينةُ العلم وعليٌّ بابُها». وعن طرق آلية القلب اللفظي تحولنا من (علي باب مدينة العلم إلى علي بابا)، أو حتى من طريق الترتيب في الخبر، فإن علي بابا هو علي باب مدينة العلم؛ أي إن إمام السالكين من أهل الفتوة في كل زمان لا بد أن يمر عن هذا الطريق. ولا مجال هنا لتأويل الأمر على أنه استثمار للفكر الشيعي في الحكاية، فسيدنا علي له مكانة كبرى في تاريخ المسلمين عامة، سنة وشيعة. ونفس الشيء نقوله عن قصة علاء الدين والمصباح السحري، وكيف أن بطل الحكاية استطاع أن يفتح كنز اللصوص في كهف الجبل بكلمة «سمسم». وقد بينت أن المراد من هذه اللفظة هو الإحالة على الاسم الأعظم، اسم الجلالة «الله مرتين». فكلمة سِمْ تحيل على اِسْم، وتكرارها مرتين لبيان الحديث الذي يذكر فيه النبي عليه الصلاة والسلام «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله». فكلمة «سمسم» التي تفتح الكنوز هي كلمة اسم الجلالة، وتكرار اسم في الحكاية إشارة إلى الحديث النبوي المذكور. فلم يكن القصد في حكاية ألف ليلة وليلة، الوصول إلى كنوز اللصوص التي اختلسوها من الناس بقوة الحديد والنار، بل إن المقصود في كل سير وطلب هو الوصول إلى المعروف حقيقة، وهو الله بترديد الذكر الأكبر «الله، الله». هذا هو التخييل العرفاني الذي وظفته

الرواية العرفانية تتخذ الوجود موضوعاً لها، أما الخيال العرفاني، فهو آلية من آليات بناء الحكي والسرد العرفانيين

واستثمرته في رواياتي كلها. وقصة خزانة قاف التي تحدثنا عنها أعلاه من هذا النوع. كما أني وظفت حكاية السمسمات السبع التي جَدَّ فيها الشتري بطل رواية «بلاد صاد» حتى جمعها من أطراف الأرض. وحينما تعلم أن الشيخ الأكبر قد خصص الباب الثامن من الفتوحات المكية لأرض السمسمة، التي سماها «في معرفة الأرض التي خُلقت من بقية خميرة طينة آدم عليه السلام، وهي أرض الحقيقة، وذِكْر بعض ما فيها من الغرائب والعجائب». فالسمسمات هي أجزاء الإنسان الموزعة في أطراف الأرض، والبطل في الأخير، سيجمع تلك السمسمات فتكتمل بذلك إنسانيته التي توزعت على أطراف الأرض. والأمثلة كثيرة في مجموع الروايات العرفانية التي أصدرتها، وللنقاد أن ينحوا هذا النحو في استخراجها، حتى تتبين معالم التخييل العرفاني في هذا المشروع الروائي، وهي كثيرة كثرةً لا تحصى.

*** لا تتخذ الرواية العرفانية الواقع موضوعاً لها، بل الخيال الذي ينقل الكتابة الروائية من موقع جرى تثبيت حدوده بصرامة إلى تخوم رحبة للكتابة المفتوحة والعابرة للتاريخ التي تُعبِّر عنها كل رواية على حدة. بهذا المعنى، هل يجوز لنا أن نتحدث عن (الهُوِيّة العرفانية) بوصفها بؤرة يقع فيها الامتزاج المثمر والفعّال بين التاريخ والتخييل عبر آليّات السرد العرفاني وأنماط بنائه؟**

في الحقيقة، إن الرواية العرفانية تتخذ الوجود موضوعاً لها، أما الخيال العرفاني، فهو آلية من آليات بناء الحكي والسرد العرفانيين. فهل يمكننا الحديث عن هوية عرفانية؟ قطعاً هناك هوية بهذا المعنى، وسأحاول أن أوضحها لك. عادة الهوية تقوم على مفهومين اثنين هما المماثلة والمغايرة، فالمرء يبني هويته مع المتماثلين معه ويميزها عن المغايرين له. هذا بشكل مبسط. لكن محددات المماثلة والمغايرة عادة ما يتم استدعاؤها من مجالات كثيرة. فتستدعى مثلا اللغة والوطن والجنس والنوع والعرق واللون وغيرها كمحددات لهذه الهوية. ولا شك أن استدعاء مثل هذه المحددات قد يفضي إلى الصراع والألم وقد يصل إلى الحروب. أما الهوية العرفانية التي أقترحها، فهي تتأسس انطلاقاً مما يسميه علماء النحو بـ «ضمير الشأن» أي «هو». ويأتي هذا الضمير على رأس قسم المعارف عندهم التي تبلغ ثمانية أقسام. ويأتي بعده اسم الجلالة والاسم العلَم والاسم المعرّف بـ «أل»، والاسم الموصول والنكرة المضافة وغيرها. فما معنى أن يكون أعرفُ المعارف ضميراً للغائب؟ فهل الغائب في المرء هو هويته التي تعرِّفُه؟ إن في هذا التلازم بين المعروف والغائب مساحةٌ للتأمل في قضية الهوية، وكيف تم بناؤها في اللغة العربية ونحتها من ضمير الشأن «هو»؟ فإذا تأملت هذا الضمير وجدته يدلُّ على معروف غايةُ المعرفة به أنه غائبٌ غيرُ حاضر. فكيف يكون الغائب هو من يحدّد هوية الإنسان ؟ إن هذا الضمير يدل على الوجود الساذَج في غيب الغيب. والضمير مركب من حرفين؛ أحدهما باطن، وهو «الهاء» ويخرج من أقصى الحلق، وثانيهما «الواو» ومخرجه من الشفتين. فهو الباطن والظاهر، والأول والآخر، وكل كلام وكل الحروف وكل الكلمات محصورة بين هاتين الغايتين، وبين هذين الحرفين، فقد تضمنا الكل بالأصالة. فالهوية نخبر عنها باللغة، وهذه اللغة تقول لنا إن هويتنا منتزعة من حرفين هما ضمير الشأن يشير ولا يدُلّ، يرمز ولا يحيط بغيب الغيب؛ أي بالوجود الأزلي القديم. لكن هذا الوجود الغائب يتنزل في مراتب الوجود المتعددة، حتى يحلَّ في المخلوقات ومنها الإنسان. فمثلا حينما نقرأ الآية الكريمة ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو﴾، فإننا نلاحظ أن الآية بدأت بالهوية وختمت بالهوية، فهل معنى هذا أن الأولى هي الثانية؟ الواقع هو أن الوجود في تنزله عبر مراتب الوجود قد كان غيباً؛ أي مرتبة «الهو» فتنزل بعد ذلك في مرتبة الألوهية «الله» ثم مرتبة الوصل مع المخلوقات «الذي» (اسم موصول)، ثم مرتبة الكثرة الأسمائية «لا إله إلا» ليحلَّ أخيراً في هوية كل الموجودات. فالهوية الأولى عارية عن كل موجود، والهوية الثانية سارية في كل موجود. وبعد هذا الكلام، أين الصراع وأين الحروب التي نخوضها باسم الهويات الزائفة التي هي انتماءات ضيقة لا تصلح لأن تكون هوية جامعة مانعة ؟ وبناء عليه، فالهوية العرفانية هي بهذا المعنى العميق لأن المقصود من هذا الحكي هو الوصول إلى المعروف الحاضر الغائب في الإنسان؛ أي الوجود الذي به قيام كل موجود. ولا قيام للوجود المستفاد من دون قيومية الوجود الحقّ. والسرد الحكائي مبني في رحلة السفر التي يقوم به أبطال الروايات لتوصلهم إلى هذه الحقيقة.

رواية «الحواميم» هي رواية مخصصة لحدث تاريخي انقضى، لكن نتائجه ما زالت مستمرة في عصرنا هذا

في سؤالك تحدثت عن التاريخ والتخييل، أو لنقل الواقع التاريخي والتخييل العرفاني. وحتى نفهم كيف تتشكل الهوية العرفانية، لابد أن أوضح أن الواقع مزيج من أربعة أشياء هي: الأشياء والأشخاص والأحداث والأفكار تتناسق في نُظم، هي العنصر الخامس الذي يجمعها ويرتبها. أما التخييل، فعناصره كل هذه الأشياء إلا أنها بحكم آليات المزج والتقليب تأخذ صوراً مركبة تستعصي على الحصر. فحينما يبتدئ الحكي في رواية «المسخ» لكافكا بذلك المخلوق الذي يتحول شيئاً فشيئاً، حتى يصبح صرصوراً مخيفاً، فإننا هنا ندرك بداهة منذ الجمل الأولى للرواية أننا في عالم الاحتمال غير الممكن، وأن كل ما

يترتب عن هذه الاحتمال غير الممكن مقبول مادام أن الكاتب أو السارد قد وضع قاعدة للحكي والسرد والتخييل منذ الوهلة الأولى. فليس هناك من خطورة للتعسف في التأويل وإخفاق القراءة؛ بل القارئ يدرك أن العقد الذي يربطه مع الكاتب أو السارد منذ انطلاق الرواية واضح البنود، وأن ما ينتج عنه مقبول، لأنه داخل في عالم الاحتمالات. بينما الاحتمالات التخييلية في التخييل العرفاني أكثر واقعية من الواقع كما عرّفناه سلفاً. فحينما رأى سيدنا يوسف عليه السلام في رؤياه البقرات، وأولها بالسنوات العجاف، فإن توالي الوقائع في الزمن بيّن أن تخييله العرفاني لم يكن وهماً، وإنما حقيقة أكثر واقعية من الواقع ذاته الذي لم يكن بإمكانه أن يتوقع مثل هذه الاحتمالات العرفانية عبر التخييل العرفاني. ولعل في هذا المثال نموذجاً عن حقيقة التخييل العرفاني في الرؤيا مثلا، ويمكن رصد أمثلة أخرى من خلال توظيف الروائي لآليات عديدة منها الرؤيا أو المبشرات أو المشاهد البرزخية أو غيرها في كثير من مفاصل الحكي العرفاني.

ليس التاريخ محلّاً للحقيقة التاريخية كما حصلت، بل هو عملية بناء للأحداث وفق رؤى وزوايا ومنطلقات متعددة

*** يحتلّ مفهوم الحاضر أو شهادة الحضور مركز الثقل في تصوُّرك للكتابة بالنور، ماذا تقصد بهذا المفهوم؟ هل هو نقيض مفهوم الدزاين الهيدغري؟ وإلى حدّ يصمد أمام مطرقة التاريخانية الجديدة؟**

مفهوم الحضور مفهوم مركزي في الرواية العرفانية، وخاصة الشهادة بالحضور، إذ لا يكفي مجرد الحضور، بل لابد من الإشهاد عن هذا الحضور بشهادة توثّق لهذا الحضور. ولا مفهوم هنا للأبعاد الزمنية، فحتى لو سال الزمن واستطال، ومضت فترات زمنية معتبرة، فإن السارد يمكنه أن يردم الهوة الزمنية الفاصلة بين زمن الحكاية ووقتنا الراهن، حينما يربطها بمآلاتها وسياقاتها الحالية وراهنيتها في قضايانا المعاصرة. والأمثلة على ذلك كثيرة. وقد أبنتُ عن هذا الأمر في رواية الحواميم التي هي رواية مخصصة لحدث تاريخي انقضى لكن نتائجه ما زالت مستمرة في عصرنا هذا. وقد أفردت في البيان التي صدَّرت به هذه الرواية معنى الحضور لحرف «الحاء» في كلمة «الحواميم». كما أفردت حرف «الميم» بالمعنى؛ أي إن حصول المعنى لا يكون إلا بالحضور. فهل حضرنا قضية تهجير الموريسكيين؟ وما موقفنا من هذه القضية اليوم؟ وما هي شهادتنا عليها إن كنا حضرنا؟ وما هي الأمور العالقة التي تستوجب أن يكون لنا موقف واضح مما حصل. كل ذلك قد طرحته في هذه الرواية. وقد عمدت إلى عقد مقارنة لهذا المفهوم مع مفهوم Da Sein عند الفيلسوف الألماني هايدغر، وقد ترجم هذا المفهوم «بالآنية» كما فعل عبد الرحمن بدوي من قبل نقلا عن البغدادي، أو ترجمه بـ «الكينونة» كما فعل طه عبد الرحمن اليوم. وعموماً، فالدزاين أو الآنية أو الكينونة هو الحضور هنا الآن، لكنه حضور لا يستمر لما بعد الموت، بينما الحضور الذي نؤسس له في الرواية العرفانية يستمر لما بعد الموت. وهذا مَائزٌ فارق بين كِلا التّصورين، وإن كانت الفلسفة الوجودية أقرب أنواع الفلسفة لتمثل مفهوم الحضور. ففي الرواية العرفانية لا تستعبدُ الإنسانَ ولا القارئَ الأبعادُ الزمنية على اختلافها، بل إن الأحداث تقع في الآن الدائم الذي يسيل دون أن يستشعر المرء أن الأحداث قد مضت وانقضت أو أنها لم تحصل بعد، بل إنه في بؤرة زمنية وديمومة تجعله يقبض على الزمن ويرى ما يحدث فيه. وتبعاً لهذا التصور، فإنه لا يمكننا إخلاء المسؤولية من أحد. وإلا لماذا يعتذر ألمان اليوم عما فعله ألمان الأمس باليهود. ونفس الشيء يقال في كل المآسي الإنسانية التي حصلت كما هو بالنسبة إلى الزنوج والهنود والموريسكيين.

إن إعادة طرح هذه الأسئلة يجعلنا نسائل الإنسانية عن قسط المسؤولية المنوط بها في تحمل ما حصل والاعتذار عنه، إن كان يستوجب الأمر ذلك. إننا نفعل ذلك، لأننا نريد أن نكون أحسن حالاً من ذي قبل، إننا نؤسس لتعايش إنساني سلمي، مبناه على الاعتراف بالخطأ والاعتذار عنه من أجل مستقبل مشترك. فقدر المسؤولية في كل أمة لا يتقادم، وحقوق الغير لا تتلاشى بفعل كرور الزمن، وهو ما أردت إيصاله من خلال رواية «الحواميم» بشكل أبرز أو من خلال أعمال أخرى بشكل ضامر.

أما التاريخ الذي تسألني عنه، فهو ما يصنعه الأقوياء والمتغلبون؛ أي إن التاريخ يكتبه المنتصر، وهو يتضمن تخييلا تاريخياً لا يقل تخييلاً عن التخييل الأدبي. فليس التاريخ محلّاً للحقيقة التاريخية كما حصلت، بل هو عملية بناء للأحداث وفق رؤى وزوايا ومنطلقات متعددة. وفي التاريخ خطاب تخييلي يقترب أو يبتعد من الخطاب التخييلي الذي نجده في الأعمال الأدبية.

المراجع العربية:

١. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

٢. آية وارهام أحمد بلحاج، أبجدية الوجود، دراسة في مراتب الحروف ومراتب الوجود عند ابن عربي، منشورات أفروديت، مراكش، الطبعة الأولى ٢٠١٣

٣. إبراهيم عبد الله، التخيل التاريخي.. السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١

٤. ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥

٥. الفتوحات المكية، ج١، دار صادر، بيروت

٦. كتاب الإسفار عن محاسن الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، تقديم محمود الغراب، ضبط شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧

٧. ابن عرفة عبد الإله، الحواميم، المركز الثقافي العربي الدار لبيضاء، الطبعة الأولى ٢٠١٠. ص٩

٨. المفاتيح الأدبية للرواية العرفانية في مشروع عبد الإله بن عرفة، ضمن الرواية العرفانية في تجربة عبد الإله بن عرفة، جمعية سلا المستقبل، الطبعة الأولى ٢٠١٢

٩. جمالية السرد في الرواية العرفانية، (كتاب جماعي)، دار الآداب، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،٢٠١٤

١٠. أبو زيد نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣

١١. برادة محمد، الرواية العربية بين المحلية والعالمية الرواية العربية: الكونية أفقا، ضمن «الرواية العربية.. ممكنات السرد» ضمن أعمال الندوة الرئيسية لمهرجان القرين الثقافي الحادي عشر، ديسمبر٢٠٠٤، (الجزء الأول).

١٢. الجامي عبد الرحمان، نفحات الأنس من حضرات القدس، تحقيق محمد أديب الجادر، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢

١٣. جودت نصر عاطف، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الكندي، بيروت، ط ١، ١٩٧٨

١٤. الجوزية ابن القيم، الفوائد، تحقيق محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد.

بيبليوغرافيا

١٥. حنفي عبد المنعم، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٧

١٦. الصغير عبد المجيد، التصوف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٩٩٩

١٧. فضل صلاح، منهج الواقعية في الإبداع الأدبي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦

١٨. القادري محمد بن عبد الجليل، شرح الصلاة الأكبرية، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، تحقيق عاصم إبراهيم كيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩

١٩. القاشاني عبد الرزاق، القاموس الصوفي، إعداد عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني، كتاب ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١١

٢٠. المصباحي محمد، نعم لا ابن عربي والفكر المنفتح، منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى ٢٠٠٦

٢١. مفتاح عبد الباقي، الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، دار الكتب العلمية لبنان. الطبعة الأولى ٢٠١٠

٢٢. منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، الحب ـ الإنصات ـ الحكاية، إفريقيا الشرق، المغرب. ٢٠٠٧

المترجمة:

١. بيير شارتيه، مدخل إلى نظريات الرواية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ٢٠٠١

٢. تشاد ويك تشارلز: الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢

٣. يوري لوتمان، مشكلة المكان الفني، ترجمة سيزا قاسم دراز، ضمن كتاب جماليات المكان، دار قرطبة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ١٩٨٨

الأجنبية:

١. Greimas. A. G., Exercices pratiques, Maupassant, la sémiotique du texte, éd. seuil, ١٩٧٦

٢. malherbes, M., les religions de l'humanité, éd. critérion, ١٩٩٠

العلمانية الثالثة... (خارطة طريق إسلامية)



بقلم: عصام صالح القيسي
باحث وكاتب يمني

لا يبدو أن الحديث عن مشكلة العلمانية بات حديثاً عقيماً وفاقداً للقيمة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، كما يحب أن يصوره البعض؛ فمبررات الحديث في هذه المشكلة، كانت وما زالت ذات وجاهة عالية، ليس لأن الصدام بين السياسي والديني قد بلغ ذروته في الآونة الأخيرة داخل هذه المجتمعات وحسب، وإنما - أيضاً - لأن مشكلة العلمانية لم تأخذ حقها من الدراسة الفاحصة لدى النخب المعاصرة في العقود الماضية، على الرغم من كل المداد الذي أريق في سبيلها. وذلك لأسباب عديدة أبرزها - عندي - وقوع الطرفين المختصمين (العلماني والإسلامي) في أخطاء منهجية عند مقاربة الظاهرة الإسلامية، تجلت تلك الأخطاء - بصورة أساسية - في المستويات الثلاثة الآتية:

> لا يعرف العقل الإسلامي حتى الآن حدوداً واضحة للظاهرة الدينية، من (أين تبدأ، وأين تنتهي)

١. مستوى التمييز بين ما هو دين وما هو فكر ديني: لم يميز طرفا النزاع - تمييزاً دقيقاً - بين مفهومين مختلفين في الظاهرة الدينية، هما مفهوم الدين ومفهوم الفكر الديني؛ على اعتبار أن الدين هو - فقط - ذلك المنزل السماوي (خطاب الوحي)، وأن الفكر الديني هو ثمرة دوران العقل حول الخطاب الديني المنزل؛ وقد أحدث الخلط بين هاتين الدائرتين تزييفاً في الوعي الإسلامي أدى إلى فساد كبير.



٢. مستوى التمييز بين ظاهرتي الدين والدنيا: لا يعرف العقل الإسلامي - حتى الآن - حدوداً واضحة للظاهرة الدينية (أين تبدأ، وأين تنتهي)، وعقيدة الحلول والاتحاد بين الظاهرتين التي يقدمها الخطاب الإسلامي المعاصر لا تتمتع بالتأصيل العلمي الكافي، بل إنها تستند إلى مقدمات زائفة، كتلك التي تعتقد أن الإسلام أطروحة شمولية على مستوى الأحكام والقوانين، بسبب فهم قاصر لعبارات قرآنية لم يحتكم في فهمها إلى قواعد اللسان العربي الذي احتكم إليه القرآن نفسه.

٣. مستوى علاقة الإسلام بالدولة: لم يبلور التيار العلماني - على وجه الخصوص - مقولة نظرية متماسكة ذات قدرة حجاجية عالية في شأن موقف الإسلام (الدين) من فكرة الدولة، على الرغم من الجهود التراكمية النوعية التي يمكن أن يبنى عليها في هذا الشأن؛ فمنذ الدراسة الرائدة التي قدمها الشيخ علي عبد الرازق في كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم»، تتابعت دراسات - محدودة لكنها نوعية - تسد بعض الفُرج التي تركها كتاب عبد الرازق، وتضيف إلى حججه حججاً أخرى، يمكن أن تشكل معاً موقفاً علمياً صلباً في مواجهة الإشكالات التي يثيرها الطرف الإسلامي في الناحية الأخرى.

> أصبحت العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية وحضارية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة

ويمكن القول على وجه الإجمال، إن الخطأ النوعي الذي اقترفه المثقف العربي العلماني في سياق تنظيره للعلمانية هو أنه أصل لهذا المفهوم من خارج العقل الإسلامي، وتحديداً من خارج المنظومة الأصولية للعقل الإسلامي. وفي المقابل، اقترف المثقف الإسلامي خطأً آخر حين لم يتمكن من التمييز بين الأشباه والنظائر في المفاهيم الإسلامية، وحين لم يسع إلى تخليص الإسلام من الزوائد الوضعية التي نبتت على جسده، وصارت تعد جزءاً لا يتجزأ منه! ولعله لم يكن مؤهلاً للقيام بهذه العملية الجراحية الدقيقة!

لقد أصبحت العلمانية - بصيغة معينة - ضرورة اجتماعية وسياسية وحضارية للمجتمعات الإسلامية المعاصرة (لا مجال هنا لتقديم البراهين على هذه الدعوى). ومن ثم، فإن على أية محاولة جادة للتبشير بالعلمانية في المجتمعات الإسلامية أن تقوم بتأصيل هذا المفهوم من داخل العقل الإسلامي نفسه كما أسلفت؛ وفقاً للمنهجية المعتبرة لدى الأصوليين في المذاهب الإسلامية. ليس فقط، لأن هذا الإجراء سيحظى بمقبولية اجتماعية أفضل، وإنما - أيضاً - لأنه سيحرم الصوت المتطرف من استعمال الذرائع التي يوجه بها الجماهير المخدوعة في الصراع مع العلمانية ودعاتها. وذلك لأن هذا الإجراء سيخرج القضية من دائرة الصراع المصور بين الحق والباطل إلى دائرة الخلاف المذهبي الذي يحتكم فيه المختلفون إلى قاعدة فقهية تقول إنه: لا إنكار في محل الخلاف؛ أي إنه غير جائز - من الناحية الدينية - اتهام أحد الطرفين بمخالفة ما هو معلوم من الدين بالضرورة، باعتبار أن الطرفين مجتهدان من أهل الملة، ولكل مجتهد أجره!

ووفقاً لما تقدم، فقد اهتدى الكاتب إلى صيغة أصولية للعلمانية يظنها مذبوحة على الطريقة الإسلامية!، أطلق عليها وصف «العلمانية الثالثة»؛ يدعو فيها إلى فصل الدولة عن المذاهب لا عن الدين. وقد وصفها بـ «الثالثة» لاعتقاده بوجود صيغتين شهيرتين سابقتين في المتتالية النماذجية للعلمانية - كما يسميها الدكتور عبد الوهاب المسيري[١] - إحداهما الصيغة التي تدعو إلى فصل الدين عن الحياة، (أطلق عليها المسيري وصف العلمانية الشمولية)، والأخرى الصيغة التي تدعو إلى فصل الدولة عن الدين (وصفها المسيري بالعلمانية الجزئية).

ولا مجال هنا لتفصيل القول في عبثية التفكير بالصيغة الأولى للعلمانية في المجتمعات الإسلامية، بل في المجتمعات الإنسانية عموماً، أو للحديث عن صعوبة تطبيق الصيغة الثانية – على غموضها الشديد - في معظم البلدان الإسلامية. وتحديداً تلك البلدان التي تخلو من أقليات دينية كبيرة. لذا، سأكتفي بوضع المعالم الأساسية لنظرية العلمانية الثالثة التي نبشر بها هنا للمجتمعات ذات الأغلبية

١- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة - د. عبد الوهاب المسيري - دار الشروق، القاهرة - ط الثالثة ٢٠٠٨



الإسلامية المطلقة.. فما الذي نعنيه بفصل الدولة عن المذهب؟

قلنا سلفاً، إن المذهب - فردياً كان أم جماعياً - هو ثمرة إعمال العقل في تدبر النص الديني (خطاب الوحي). وبالطبع، فإن ما ينتجه العقل البشري - دائماً وأبداً - لا يمكن أن يتصف بالقداسة. وما يقابل المقدس في عرف العلماء هو الوضعي. ومن ثم، فإن كل ما ينتجه العقل الإسلامي في عمليات الاجتهاد والتدبر لنص الوحي ليس سوى منتجات وضعية لا تحمل أي معنى من معاني القداسة. وذلك شرط في صحة العقيدة قبل أن يكون شرطاً في صحة العلم. وهذه الأطروحة تسمي المنتجات الوضعية باسم «المنتجات العلمانية»، على اعتبار أن العلمانية في عرفها هي كل ما ينتمي إلى العالم (الدنيا)، ولا ينتمي إلى الدين أو الآخرة.

> إن كل ما ينتجه العقل الإسلامي في عمليات الاجتهاد والتدبر لنص الوحي ليس سوى منتجات وضعية لا تحمل أي معنى من معاني القداسة

لكن التعريف السابق للمذهب لا يكفي - من الناحية الإجرائية - للتمييز بين ما هو دين وما هو فكر ديني، لذا فقد احتجنا إلى تعريف آخر أكثر حسماً، فقلنا إن المذهب هو: كل ما اختلف فيه أهل الملة، وفقاً للمنهجية التأويلية الأصولية المعتبرة بين المذاهب الإسلامية. ومن ثم، فإن الدين هو ما يتبقى في اتفاق أهل الملة. وهذا التعريف، سيعفينا من الجدل المحتمل حول مفهوم الدين الحق ومفهوم الحقيقة الموضوعية، اللذان قد ينشآ في هذا السياق، وهو جدل قد يعيدنا إلى نقطة الصفر في هذه القضية.

عند هذه النقطة، لا بد أن ينشأ سؤال منطقي يقول: لكن ما الذي اختلف فيه أهل الملة الإسلامية يا ترى؟ وبطبيعة الحال، فإنه لا يمكننا الحديث عن أفراد القضايا الخلافية بين المذاهب الإسلامية لأنها تند عن الحصر، وإنما سنشير - على عجل - إلى أنواعها الثلاثة الكبرى، أو لنقل إلى المصادر الرئيسة للخلاف الفكري والفقهي في الملة الإسلامية.. فقد اختلف أهل الملّة الإسلامية في:

١. حدود النص القانوني للدين (مشكلة الحجية): ونقصد بالنص القانوني ذلك النص الموحى به إلى النبي محمد (ص)، بقصد إبلاغه للناس بوصفه دين الله لهم، واصطلح الناس على تسميته بالرسالة المحمدية. ونظيره في المسيحية «النصوص القانونية» التي يقابلها النصوص المشكوك فيها (الأبوكريفا). فقد حدث بين آونة وأخرى في التاريخ الإسلامي أن اعترض بعض المسلمين على إدراج الأحاديث المنسوبة إلى النبي محمد (ص) في دائرة البلاغ الرسالي، واعتبروها - إن ثبتت من الناحية التاريخية - جزءاً من السيرة المحمدية، لا جزءاً من الرسالة النبوية.

هذه القلة المعارضة، وإن كانت محصورة ومقموعة في المجتمعات الإسلامية، إلا أنها تشكل تياراً نامياً في الآونة الأخيرة، لا يمكن لأية سلطة أن ترده على أعقابه، ولا لأية مؤسسة مذهبية أن تسقط عنه - وأفراده - صفة الإسلام. وإذا كان هذا الفريق قد تحدث عن الإنكار الكلي لمشروعية الحديث المنسوب إلى النبي (وهو المصدر الثاني للتشريع)، فقد كان بجواره فرق إسلامية أخرى، وفقهاء تراث، ينكرون مشروعية هذا القدر أو ذاك من مجالات الحديث المنسوب إلى النبي، كإنكار ابن خلدون لقانونية ما يسمى بأحاديث الطب النبوي، واعتبارها من طب العجائز في زمن النبي[2]، وكذلك فعل القرضاوي، وغيره. كما أنكر الشيخ الغزالي قانونية ما يسمى بأحاديث الفتن والملاحم واعتبارها من اجتهادات النبي في تأويل المستقبل[3].

٢. ثبوت النص المختلف على قانونيته: ونقصد به ذلك التراث من الروايات المنسوبة إلى النبي محمد (ص). فقد اختلفت الفرق الإسلامية، والفقهاء المسلمون، اختلافاً واسعاً في صحة ثبوت هذه

٢- يقول ابن خلدون في مقدمته: «وللبادية من أهل العمران طب يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصره على بعض الأشخاص، ويتداولونه متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي، ولا عن موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطب كثير، وكان فيهم أطباء معروفون: كالحرث بن كلدة وغيره. والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عادياً للعرب. ووقع في ذكر أحوال النبي صلى الله عليه وسلم، من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وجبلة، لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل. فإنه صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليعلمنا الشرائع، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات».

٣- فقه السيرة النبوية.

الروايات المنسوبة إلى النبي محمد، ولا يزالون مختلفين. كما اعترف علماء الحديث أنفسهم بأن مجمل هذه الروايات قد ورد إلينا - باستثناء قلة تعد على الأصابع حولها جدل - عن طريق آحاد الرواة، ومعظمهم من الأعاجم؛ وأن شروط المحدثين في فحص وتدقيق هذه الروايات لا تضمن أبداً ثبوت أي حديث على سبيل اليقين. ثم اختلف الأصوليون في هذه المذاهب والفرق على مدى قانونية الأخذ بأحاديث الآحاد في أصول الدين وفروعه، بعد أن اختلفوا في إفادتها الظن أم اليقين العلميين.

٣. دلالات النص القانوني: فبعد اتفاق أهل الملة الإسلامية على اعتبار المدونة القرآنية نصاً قانونياً (شرعياً)؛ وجدوا أنفسهم مضطرين للاختلاف في تفسير كثير من آيات هذا الكتاب، خاصة وقد اعترف الفقهاء أنفسهم بأن معظم الخطاب القرآني يندرج في دائرة المتشابه دلالياً، وهو بطبيعته ظني الدلالة.

> إن معظم الخطاب القرآني ينصرف إلى القصص والأخبار (العقائد)، والنسبة الباقية منه موزعة على توجيهات أخلاقية لضمير الفرد والجماعة، وأحكام قانونية للفرد وللجماعة

بعد عملية الترشيد الواسعة التي قمنا بها سلفاً، ما الذي يمكننا - إذن - أن نعده من الدين؟، أو بالأحرى ما الذي يمكننا أن نعده مرجعاً للدولة في الدين؟

الجواب على وجه الإجمال هو: إن معظم الخطاب القرآني ينصرف إلى القصص والأخبار (العقائد)، والنسبة الباقية منه موزعة على توجيهات أخلاقية لضمير الفرد والجماعة، وأحكام قانونية للفرد وللجماعة. فأما النسبة الكبيرة من خطاب القصص والأخبار، فلا علاقة له - مباشرة -بسياسات الدولة وقانونها الدستوري. ويسري هذا الحكم - أيضاً - على الخطاب الأخلاقي للقرآن. وأما القسم الثالث من الخطاب القرآني (الأحكام القانونية)، فالأمر فيه على تفصيل: ما كان منه قطعي الدلالة يمضي بوصفه قانوناً شرعياً ملزماً بحكم الدستور الذي سلم بالمرجعية العليا للدين الإسلامي. وما كان منه قابلاً للتأويل على أكثر من دلالة، يبقى نصاً ملزماً على وجه الإجمال فقط، ويختار المشرع المدني بعد ذلك التأويل الذي يراه مناسباً، على أن يعد التأويل المختار منتجاً وضعياً لا قداسة له.

هل انتهى الأمر هنا؟.. أبداً.. ما زالت لدينا نقطتان في غاية الأهمية، الأولى هي: التأكيد على أن كثيراً مما يمكن عده نصاً متفقاً على دلالته في الأحكام الشرعية، قد يقع حوله الخلاف من زاوية أخرى جديدة، هي زاوية فلسفة الأحكام الإسلامية، التي يفتح ثغرتها سؤال: هل الأحكام في الإسلام بعللها أم بمقاصدها؟ وهو سؤال مطروح في الأوساط الفقهية من قديم. وهناك فرصة كبيرة لتطوير نظرية المقاصد الإسلامية إلى حدود يمكن معها القول بأن مقاصد الشريعة يمكن أن تتحقق بأية طريقة قانونية أخرى غير تلك المنصوص عليها في المدونة القرآنية! كل ذلك وفقاً للمنهجية الأصولية المعتبرة.

والأخرى هي: أن المرجعية الحقيقية للدولة - التي رضيت بالدين الإسلامي مرجعاً - هي المرجعية القيمية المتمثلة في منظومة القيم والمبادئ الدينية المستنبطة من الخطاب الديني المتفق على ثبوته وحجيته (القرآن). وتتمتع هذه المنظومة بكامل المشروعية الدينية، مثلها مثل النص القرآني سواء بسواء، وذلك لأنها جاءت من طريق المنهج الاستنباطي لا من طريق المنهج الاستقرائي[4]. وذلك جواباً على سؤال محتمل، يقول: كيف تعطون هذه المنظومة المشروعية الدينية مع أنها جاءت عن طريق الاجتهاد، والاجتهاد عملية وضعية لا تنتج مقدساً دينياً؟!.

أخيراً، لا شك أن تفاصيل كثيرة حول الموضوع قد غابت عن هذا التقرير، بسبب ضيق المساحة المتاحة له. ولا شك أيضاً أن قدراً كبيراً من الأسئلة والاعتراضات، سيُثار في ذهن هذا القارئ أو ذاك، حول هذه المسألة أو تلك، ونحن بدورنا نود أن نطمئن القارئ بأن هذه الأطروحة تتمتع باتساق كبير يمكنها من الإجابة على أي سؤال افتراضي يطرح عليها، على شرط واحد هو أن يصبر القارئ في استنطاقها واختبارها، وفقاً للقواعد العلمية والمنهجية المعتبرة!

٤- انظر - عن الفرق بين المنهجين الاستنباطي والاستقرائي - كتاب: الأسس المنطقية للاستقراء - محمد باقر الصدر - دار التعارف، بيروت - ط الخامسة ١٩٨٦

الشعر والمعنى



بقلم : محمد بودويك
شاعر وناقد مغربي

لا لزوم للمعنى في الشعر، لا ضرورة للدلالة فيه، يقول اتجاه نقدي جمالي له موقعه واعتباره في النظر النقدي، والتلقي الأدبي العام؛ بينما يَتَبَرّى اتجاه آخر له عُدَّتُهُ ومنظوره، للقول بلزومية المعنى للشعر، إذ هو مقوم مندغم وَمَسَامِّيٌّ للنص الشعري إذا شيء أن يقبل عليه / التلقي، ويتداوله الخاص والعام، وفي مقدمة الكل: المؤسسات التعليمية، والشرائح العريضة من المواطنين ذوي الثقافة المحدودة، والاستيعاب الأدنى.

بين هذين الرأيين أو المنظورين النقديين الجماليين، يقف الشعر محتضناً معناه ولا معناه، تقف الكلمة المنتقاة، والصورة المنحوتة بما هي تخييل ومدلول لتعلن وجود الشعر بها، ووجودها بالشعر؛ أي إن وجودها المادي والصوتي والموسيقي يحمل أمشاجاً ملونة من معان مختلفة، وأطيافاً منمنمة من دلالات متعددة؛ إذ الدال في الشعر - الذي هو الكلمة بما هي لبنة أساس في تشكيل اللغة العليا التي هي الشعر - يقول دلالته بطريقة مخصوصة، ينشر معناه، ويحتمي بشرنقته التصويرية والجمالية مسبغاً على فضائه النصي، أعجوبة كينونته في حدها وخطها المرسوم بدقة وعناية، ومهارة وتعهد، تقتضيها الدربة والمراس، والتشطيب والمحو، بغية الوصول إلى زهرة الشعر الفواحة الملونة العطرة. ومعنى هذا

> إن المتلقي هو من يعطي للنص ديمومة وحياة، يستلقط المعنى الثاوي الغميس في بحر التجليات العرفانية والغنوصية

الكلام أن الشعر يحتاز المعنى، وبنيته، يستبطن الرؤية ويطمسها، يستطيب الزئبقية وَيَمُجُّها، يركن إلى الفهم العادي البادي الذي يستنيم إلى المنطوق، ويبعثر السطحية إياها إلى ما يثوي بداخله، ويتجوهر في أطوائه وحناياه من لؤلؤ مكين، بعيد المهوى، سحيق الغور، وارد المستحيل. ومعناه أيضا أن القصيدة تظل خاماً، حتى وهي تمور وتفور وتغلي بالأحاسيس والمشاعر الدفينة، والرؤى الحاذقة ذات الأبعاد والخلفيات الفكرية والفلسفية التي ينجح الشعراء الكبار في صهرها وتخييلها، والإبقاء على ما يومض فيها، ويتلألأ بين أجنحتها، ومعناه ثالثا أن القارئ/ المتلقي هو من يضفي المعنى على النص المقروء، على النص الشعري، وهو يرفع غموضه الماسي متحديا.

إن المتلقي - فيما خَلُصَتْ إليه نظريات يَاوْسْ وإيزَرْ وإمْبِرْتُو إيكُو وآخرين - هو من يعطي للنص ديمومة وحياة، يستلقط المعنى الثاوي الغميس في بحر التجليات العرفانية والغنوصية من خلال إعمال النظر المعضد بثقافة تاريخية، ومرجعيات هي بمثابة حبل السرة الواصل بالنص المقروء، وذائقة جمالية وفنية تَرَبَّتْ ونضجت في أتون القراءات الكثيرة والمتنوعة.

هكذا يلتقي الأفقان: أفق القارئ المفترض الذي يُعَوِّلُ عليه الباث بأفق هذا الأخير، أفق الشاعر - المبدع. فإذا ما التقيا، وقف القارئ على أسرار النص، كما وقف النِّفَّري على هامة الحرف، و«قبض» على جذوته المشتعلة، وناره الموقدة، و«طوق» معناه، أو معنى معناه بتعبير عبد القاهر الجرجاني، أو لا معناه في ناظر نظرية نقدية شعرية أخرى. وفي كل الأحوال، فإن الشعر يزداد لمعاناً وتوهجاً، ويرتفع ويعلو، وهو يتحسس أنامل مرتعشة تقترب منه من دون أن تدنو، وقلباً يخفق بإيقاع متسارع في صدر هش كقلب عصفور بَلَّلَهُ القطر، ونظراً ثاقباً يزيح اللحاء والأستار، والقشور، والطبقات ليصل إلى المكنون، المخبوء، إلى الروح تتسامى، واللغة تتوهج كألسنة النار البوذية المقدسة.

إضفاء المعنى على الشعر، ولو من خارج الشعر ضرورة لاستمراره أو لإيهام النفس باستمراره بالحَري، أو لانقداحه الدائم عبر التلقيات المختلفة المتقاربة والمتباعدة، المتوائمة والمتنابذة. ذلك أن المعنى المطلوب والمعنى المنشود، والمعنى المُخْتَلَق أيضاً، هو ما يمنح طَعْماً للحياة، ونكهة للوجود، وتجملا للفنون جميعها، وما يغري بتجذير الإقامة في الحياة والوجود. فالشعر بهذا المفهوم العام المرتبط بالحياة في فورانها وتدفقها وسيلانها، وانسرابها، وَتَسَرْسُبها، يَمَسُّ كل تجليات الكتابة الراقية، وأشكال التعبير الإنساني الجسدية والرمزية كمثل اللوحة والسوناتة، والموسيقى والرقص، والرواية، والمسرحية، وغيرها.

يبقى أن نُطَوِّرَ أفهامنا ومداركنا وأحاسيسنا، وَحُدوسَنَا إذا شئنا أن نقيم في الشعر، ونرفع له طُنُب المعنى كخيمة «النابغة الذبياني» بهدف فهم ما يكتب، وما يقال، منتصرين لجواب أبي تمام الشاعر العملاق، وقد سُئلَ عن «ألغازه» و«طلاسمه» الشعرية من وجهة نظر نقدية عربية تقليدانية نمطية: «لم لا تقول ما يفهم؟»، وكان الجواب شعرياً عميقاً لا يزال يرن في سمع الأزمان والأيام: «ولم لا تفهم ما يقال؟».

> يجب أن نُطَوِّرَ أفهامنا ومداركنا وأحاسيسنا، وَحُدوسَنَا إذا شئنا أن نقيم في الشعر، ونرفع له طُنُب المعنى

وفي الجواب اللابس إهاب سؤال، ما يكشف ضحالة الفكر النقدي، وانحباس الاستيعاب الجمالي، ويحث - بالمقابل - على التسلح بالعلم؛ أي بالثقافة والقراءة الشاملة، إذ من شأن ذلك أن يقوي ملكة الحس والعقل، ويغذي الذهن والذاكرة، ويرهف الإحساس، ويشحذ الذائقة الفنية، ما يتحصل معه، الفهم الشعري الرفيع، والغوص في «ظلمات» النص وصولاً إلى الضوء المتواري خلف سُجُفها.

ولا يقصد بالمعنى الشعري الملتقط بشَصّ الفكر الثاقب، وسطوة القراءة التركيبية، ما يمكن العثور عليه في «الشعر السياسي» أو الدعوي أو الأيديولوجي، إذ إن الشعر بما هو سيد الكلام، وبما هو سنام اللغة، وذروة عبقريتها، لا يسمح للأنماط المذكورة بولوج ساحته، والانتماء إلى نبضه ونوعيته، وطبيعته. فالشعر إيقاع وَسيعٌ، ومخيال وَقّادٌ، وتصوير فادح البراعة، وتشغيل للغة تشغيلاً ناعماً كما نُقَطِّرُ



الزهر، وَتَشْتَارُ العسل. بينما الأنماط إياها، لقيطة، غير منتسبة، فهي أقرب إلى النظم، والشعاراتية، والهتافية والتحريض منها إلى الشعر بمعناه الفني الجمالي السامي الهفهاف.

نعم، قد يحدث أن نجد نبض الشعر في ما هو نص سياسي، لكن لدى الشعراء الكبار، وهم قلة على كل حال، أولئك الذين صهروا – باقتدار وموهبة جبارة – الإحساس الفاجع بالواقع، وكشفوا عن أعطاب وعورات الأنظمة، والمؤسسات الفاسدة، بنبل سياسي عميق اقتضته المعاشرة الطويلة للشعر، والصحبة الصوفية له، والخبرة الثقافية العميقة، والتجربة الحياتية الروحية والوجودية المكتنزة.

في تلك الفجوة - مسافة التوتر التي تحدث عنها النقد البنيوي، والمهيمنة الجمالية التي تحدث بصددها الشكلانيون الروس، يقبع المعنى كبيضة السَّمَنْدَل، ويرن خافتًا مهيبا كما يرن جرس باخرة ضائعة في أوقيانوس بعيد، وينشط لا مرئيا غامضا كبكتيريا التكوين البدئي، والنشوء الانبثاق الفجائي العظيم.

وبعد هذا وذاك، هل كل الشعر هو ذاك، هل كل الشعر الذي نقرأ في مختلف الألسن واللغات، والجغرافيات والحضارات، ينطوي على الفتنة المستكنة، ويصحو على نباهة المتلقي العنيد، الذي يشق المحارة بحثا عن لؤلؤة المستحيل؟

أخال أن الجواب سيكون سلبيا، ما يعني أننا كنا بصدد الحديث عن الشعر الشعري، عن اللغة، وهي تمتطي غمامة الضوء المكنون، وتتمرأى بسوالفها أمام مرايا الينابيع الأسطورية، وعلى ضفائر وغدائر النساء المقذوفات في جرار الذكريات، المسقوفات بأزهار البراري، والمخفورات بقناديل المعنى في الليالي الداكنة، ليالي الشتاء المقرورات والمنذورات للأشباح والجن، وعساكر اليومي المدججين بالسياط والجزمات.

أما الشعر العاري، المقروء من الوهلة الأولى، الذي يسفح معناه عن بكرة أبيه، فلا مجال له عندنا، ولم نَعْنه أبدا هنا، كما لم نشر إليه قيد أنملة إذ هو يقول نفسه، ويعرض فكرته على أول طارق، وينشر سره - إن كان له سر - عند أول سؤال، وعند مبدإ أي فتح ومراودة.

لنقل - في الختام - أيُّ معنى في الشعر ما لم يكن الشعر شعرا في الحقيقة والمجاز؟ فالشعر قليل، والشعراء كُثْرٌ، و«الجمهور» العريض لم يعد يلتفت إلى الشعر لأن الشعر لم يعد يلتفت إليه؟ فكيف نحل المفارقة؟ وفي ما شُقْناه غمز ولمز من قناة الشعر المغلق، ومن القارئ السطحي الذي يقرأ كل شيء بخفة، وينثني مهزوما عند أوّل صَدّ !!

> الشعر قليل، والشعراء كُثْرٌ، و«الجمهور» العريض لم يعد يلتفت إلى الشعر لأن الشعر لم يعد يلتفت إليه؟

فهل من سبيل إلى تمييز الشعر من اللاشعر؟ هل من وسائل نقدية منهجية ناجعة تساعد المتلقي على معرفة الشعر المحكك الأصيل من الشعر الخواطري الكليل؟ ما هي هذه الأدوات النقدية القمينة بتصحيح التلقي والاستقبال، وتقويم الاعوجاج، ورد الماء إلى مجراه، واطّرَاح النفايات والطحالب العطنة، والزعانف الزنخة إلى غير رجعة إنقاذاً لشعرية الشعر، ولجوهر الإبداع الحق ومعناه، والمجهود الفردي الإنساني الخلاق؟. وما الطرق الكفيلة باختصار التعب، ووعثاء التخييل والغربلة، لفائدة القارئ «الضال»، المُكبّ على وجهه، والمتلقي الذي يلحس النصوص في عجلة متلذذا كما يلحس الآيْس كْرِيمْ، من دون أن يسبر غور ما يقرأ، ومن غير أن يؤثر فيه ما قرأ؟

هي أسئلة حائرة تتوالد، كلما قاربنا مَتْنًا شعريا مكتوبا بلغتنا أو بلغة أخرى حية؛ أي بلغة تتداولها المنظمات والمراكز والمؤسسات والمعاهد المختلفة، وإلا فإن كثيرا من اللغات المحلية «الميتة» تنطوي على مخزون شعري، ومكنوز طقوسي أسطوري إبداعي بما لا سبيل إلى معرفته، فكيف الحديث عنه؟

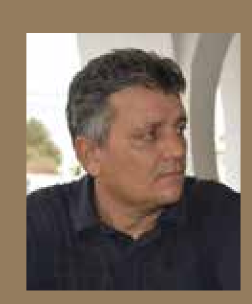
ويبدو لي أن اللجان التربوية في البلاد العربية التي تتكفل بوضع مناهج وبرامج ومقررات دراسية لفائدة الناشئة في كل أطوار التربية والتعليم وأسلاكه ومسالكه، مدعوة إلى اختيار أعضائها اختيارا يتسم بالنزاهة والموضوعية والعلمية، وذلك باستقدام الكفاءات الفكرية، والمبدعين والنقاد ذوي الشأن

المعرفي، والحضور الوازن الإضافي في المشهد الثقافي، إن مغربيا أو عربيا. ويكون دور هذه اللجان الانكباب على المتون الإبداعية شعرا وسردا وفكرا، بهدف اختبارها وفقا لعيار الشعر وعيار الإبداع بعامة، ووفقا لاشتراطات الفكر الرصين وعناصر علميته، مما يتحصل حوله «الإجماع» على حضور الأدبية المطلوبة، ومقومات الإبداع التي لا مَنْدُوحة عنها، والتي لا يختلف حولها اثنان أو التي يتحقق حولها نوع معين من الرضا والاستحسان.

وعلى مستوى آخر، تُسَنُّ سياسة إقرائية في البلاد ما يعني إطلاق برامج ثقافية، وتخصيص حصة أسبوعية متلفزة لعرض كتاب، وتقديم الإصدارات الجديدة مع التعليق المقتضب عليها، زد على ذلك، وجوب دعم الكتاب من لدن الوزارة الوصية، والوزارات ذات الهم المشترك، والرباط الثقافي السياسي، مع اقتناء النسخ الصادرة بأعداد وفيرة من قبل الجماعات والبلديات والمديريات الثقافية الجهوية، والأكاديميات التعليمية، والنيابات الإقليمية لوزارة التربية الوطنية، فضلاً عن إقامة المعارض الثقافية على مدار السنة في كل جهات المملكة.

لاحظوا كيف قادنا بحث المعنى في الشعر إلى إثارة ما ينبغي اتباعه، والعمل به وإعماله من أجل تيسير سبل القراءة، والوقوف على الغث والسمين عبر تواتر القراءة، وانتشار الكتاب، والاحتفال به تعليمياً وإعلامياً. فهذه العوامل منضفرة هي ما يسمح بالكلام الهادئ والمطمئن عن الشعر والشعرية، واللاشعر، والكلام المتهافت المكتوب الذي يملأ الصحافة والمواقع كالدمامل والبثور المتقيحة، واللطحات الغيسية المتسرعة.

أزمات دولة الممكن



بقلم: عادل الغزال
كاتب وباحث تونسي

من مفارقات المجال العربيّ الإسلاميّ أنّ لوحات الواقع الموجود في جميع أبعاده، إنّما تتشكّل على نحو بائس منحبس، رغم عتبات الفجر المترامية هنا وهناك، إذ يكاد هذا الواقع أن يخترق أجنحة الخيال في إنتاج حالاته المتشعّبة ومشاهده المعقّدة وإحداثياته المفزعة، وضمن إكراهات الواقع وشناعته المفقّرة للخيال، يقبع عالم الممكن مسيّجاً بخرافات الوقت وأعاجيب الحال تتوارثه الأزمات، وتتناسله المآزق، لعلّه يعثر على آفاقه المنشودة.

يكابد هذا الممكن في مجالين مختلفين متباعدين؛ هما السّياسة والأدب، من تشاكل العلل ونفور المعنى، ما يفضي إلى طرحهما شبكة أسئلة وحقلا كشف واكتشاف، للعبور بهما إلى صيغ المآلات المنتجة القادرة على صناعة أدوائها وبدائلها.

> تتضاعف خدوش الممكن الأدبيّ بفعل بذاءة الفضاء العموميّ، الذي يفترض منه أن يجسّر وشائجنا بالأدب ويمنحنا ثقافة المؤسّسة

خدوش الأدب: يحيا الكون الأدبيّ في أفضية الممكن ولغة التّخييل، وبين عوالم ما يمكن حدوثه، دون أن يكون قد حدث فعلاً، ولذلك ينحو هذا المجال نحو القدرة على تكثيف صور الحياة اليوميّة وتوسيع عوالمها، طلباً لتخيّل طرائف أخرى غايتها بناء تصوّرات جديدة، على أنقاض الأنساق البائدة، وإعادة تنظيمها، تنظيماً يمنحنا السّعادة، ويعيد للمهجة والجوهر الإنسانيّين حضورهما.

غير أنّ الممكن الأدبيّ في ما نحن صائرون إليه، لا يعدو أن يكون لافتة من لافتات الأزمة، وحالة من حالات المأزق، فلا يكفي أن نقرأ ما كتبه تزفيطان تودوروف في كتابه «الأدب في خطر»، حتّى نقرّ بالأمر المشار إليه سابقاً، بل إنّنا نرصد ذلك في مسارب اليوميّ المدرسيّ ومتاهات تقبّل الأدب التي تسيّجنا منذ أزمنة قريبة.

تُحاصَر دولة الأدب، بثقافة المشهد، ومحاملها الناهضة على تشكّل الصّور بأنماطها وطروسها المختلفة، تدلي بشذرات وجودنا وكلّياته، فيضيع استواء الحرف في نظم الكلمة وانتظام الجملة، وسلالم الكلام وتتلاشى حقيقة الورقة ورائحة المعنى، ويغيب الأدبيّ لأنّه غير مستطيع، لا بنفسه ولا بغيره.

يُستتبع تفكّك الأدبيّ، بغياب الأدب، وغياب التّداول بغياب التّناول، فيندثر شعورنا بالجميل الذي يفترض أن يكبر فينا، بفعل استدراج الجملة الأدبيّة، ومخاتلة الممكنات، ولعب المخيّلة الحرّ، لصيغ وعينا بالوجود وإدراكنا للقيم وللأشياء، وهاهنا، وبدل أن يكون الأدب نفياً لتمثلنا يتحوّل تمثيلاً لنفينا.

> إن الجرح السياسيّ منبعث من هويّة السياسيّ ذاته، فسيرة فاعلي السياسة وسردياتهم الصّغرى، تقدّمهم فاعلي كلام

تتضاعف خدوش الممكن الأدبيّ بفعل بذاءة الفضاء العموميّ، الذي يفترض منه أن يجسّر وشائجنا بالأدب ويمنحنا ثقافة المؤسّسة، لكنّه لا يعدو أن يوهمنا من تلقاء نفسه، بسلطان الأشياء، عبر نشره لتكاثر الألوان والأسماء والجموع الحاشدة حول عوالمه، وعبر تسامحه الشّنيع مع أروقة السّلع المضروبة في أصل صناعتها، ومع أرصفة المواد المقلّدة في مبدإ نماذجها، والتي جميعها ينتهك روح فهمنا لجدوى الفعل وانضباط العمل، وجديّة الإنشاء، فتلقّننا فنون الزّيف والتّنميق وبهرجة إهداء الأوهام والتصنّع، ما يرسّخ في الذّائقة سلوك الانفصال عن عناء البحث في المعنى، حتّى تتحوّل دروس الأدب المقدّمة في حياض المعرفة، في الأغلب الأعمّ، خالية من المعنى، تحتفي بالتّشابه في تقديم سطحيّة الفكرة.

تتعمّق خدوش الأدب في مجالنا هذا فتدمي حاضرنا، بفعل ثقافة المدرسة، وآليات قراءتها لنصوص الأدب؛ فهي مدرسة تشتغل وفق خطط تجفيف الجميل، بحشو مقرّرات الأدب على نحو كمّي تراكميّ، يستحيل فيه الدّرس سباقا بشرط المسافات القصيرة، في مضمار سباقات العدو الطّويل «يطلب منّا مقرّر المدرسة أن نفهم نصّا للجاحظ في خمسين دقيقة مثلا»، فلا نقرأ النّصوص، وإنّما نتلقّظ بها على عجل، ولا نتروّى المعنى، وإنّما نحوم حوله، ولا نختبر النّصوص وسائط تفكير في الواقع، وإنّما هي مجرّد لحظات تفكير في الخطاب وحده «الالتهاء بآليات خطاب سرديّ، حجاجيّ، تفسيريّ... أو بوسائل التصوير وتشكيل الإيقاع» وعندها يتلاشى الجماليّ ويسيّج الفكريّ، مع أنّ الجماليّ بلغة محمود درويش «ليس غير حضور الحقيقيّ في الشّكل».

على هذه الأنحاء، يتشكّل الممكن الأدبيّ في مجالنا ومدرستنا، منقطعا عن التّداول منفصلاً عن الفهم، فتتحوّل المدرسة إلى لحظة انحسار للقرّاء، وغربة الكاتب والكتاب، وآلية من آليات تدمير الرّوحيّ والتستّر على قبح العالم، فلا يعيننا الأدب على أن نحيا، بل على أن نقتل وعينا بالجميل، ويتحوّل منشؤ الأدب وإنشاؤه، إلى علامات اكتئاب تنتج الجماعات المنقطعة عن الواقع الهادمة للحياة فيه، الخالية من فعاليّة التّفكير والتّحليل ومقاربة الأشياء. هكذا، تغدو معرفة الأدب التي يفترض كونها سبيلا من سبل سعي الإنسان إلى الاكتمال، وسيط تعبير عن نقصانه وإعاقته وانقطاعه عن الكون والتّاريخ والمعنى.

جروح السّياسة: لا يخفى التّواشج البيّن بين الأدب والسّياسة، رغم أنّ التّقاليد المدرسة تسعى إلى إظهار غير ذلك؛ فجوهر الأدب وأحد أشدّ وجوهه الرّائجة، أنّه سياسة كلام وتدبير بالكلمة والفعل الإنشائي للمعنى، مثلما أن السياسة هي انخراط في فن الممكن وعوالمه، إذ الفعل السياسي همه صناعة الأفق في الواقع والتفنّن في تخطّي عوارضه وإكراهاته ومآزقه، لصناعة الطمأنينة في المواطن، وكذلك أمر الأديب والسياسي، فهما وإن تباعدا في هوية الفعل،



فإنهما من نفس روح المعنى، يتبادلان الأدوار على نحو تعارضي في شكله، تفاعلي في منتهاه، إلى الحدّ الذي جعل أفلاطون يقول عن السياسي إنه «فنّ نسّاج ملكي يحبك حياة الجميع بما في المودّة والوفاق من قوّة».

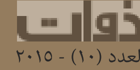
يبدو تجسيد الممكن السياسيّ في سياقنا ومجالنا الثّقافي مردّداً لطائفة من الجروح والمآزق، هي في روحها متولّدة من معاناة الممكن الأدبيّ وأزماته. تتمظهر هذه الجروح أكثر ما تتمظهر، في ارتهان الممكن السياسيّ لخواء المعنى؛ فالسّلطة التي تدبّر مجالنا راهناً، ورغم قوّة الآلة التشريعيّة التي بها تدير الفضاء العموميّ، أو الآلة الإعلاميّة التي بها تعزّز تداولها ونفوذها، خالية من شكل المعنى، الذي به تستعيد السياسة روح المبادرة تأسيسا للقطيعة مع العنف وأشكاله، والشّمولية وأجسادها المخالطة لنا.

ينبع خواء المعنى في السياسة من أصول لعبة سياسية، قواعدها مختلّة، إذ هي تعتمد الأشكال الدّيمقراطيّة دونما إيمان بالثّقافة الديمقراطيّة، بل هي لا تمنح المواقع صورتها الوظيفيّة، فمن يحكم جاهلا بالتدبير يتحوّل فجأة في حكمه إلى معارض لنفسه، ومن يعارض غافلا عن البديل، ينزلق أحيانا إلى خطاب الوصايا، فيتقمّص حالة من يحكم، وهاهنا نجد أنفسنا في ممكن سياسيّ لا يطمئن أبدا ولا أحدا.

إن الجرح السياسيّ منبعث من هويّة السياسيّ ذاته، فسيرة فاعلي السياسة وسردياتهم الصّغرى، تقدّمهم فاعلي كلام لا إنجاز وصائغي خطاب نمطيّ لا حظّ له في واقع النّاس، ينطوي كلّ ذلك على إظهار حركة لا وظيفيّة في المجال التداوليّ للسياسيّ، تنتفي فيه قيمة الحريّة وتغيب آليات الاعتراف المتبادل بين مكوّنات هذا المجال.

وعلى هذا الطّراز من الخواء تزداد جروح الممكن السياسيّ، وتتشكّل السياسة وكأنّها هنا والآن، أقرب إلى فنّ زوال الدّولة وإجهاض مؤسّساتها، بل وأشدّ دلالة على تهافت الاكتشاف السياسيّ للإنسان، الذي ينتهي مغترباً مستقيلاً في مثل هذا المجال، لأنه يلاقي من علامات الهدر للثّروة، أيقونات، وفي أشكال اندثار المصلحة المشتركة آثارا، تفقده الثّقة بالعقل أو بالتعاقد، حتّى ينتهي كائناً غريباً عن الدولة.

ليست جروح السياسة غير آفة من آفات خدوش الأدب، لذلك يبدو أن استقراء الواقع لإدراك حقائق القصور فيه، ومعرفة خواء المعنى الماثل في مفاصله، لن يكون وجيهاً دونما التوجّه إلى خدوش ممكناته، وجروحها، ولذلك أيضا كان اعتقادنا راسخاً أن مجالاً ثقافيّاً ما، إن لم يتمثّل نصوصه، وخفيّ مجازاتها، ويتشبّع بروح أسئلتها، فلن يتسنّى له أن يبني مؤسّساته، وأن يبعث فيها روح المدنيّة، فالممكن الأدبيّ ما لم يحظ بإعادة بناء وتقبّل، فإنّ السياسيّ سيظلّ ممكناً، لكنه غير قادر على تحقيق مشترك المصالح، وطمأنة الجموع.

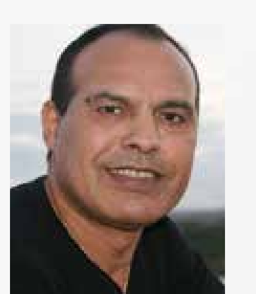








الملامح الكبرى لتطور الخطاب النقدي حول الفن



بقلم : عزيز أزغاي
فنان وباحث مغربي

«إن ازدهار الفنون التشكيلية يقوم على تفاعل العلاقة العضوية بين الأضلاع الأساسية لثالوث الإبداع الفني: الفن، النقد والذوق العام».

زينات البيطار

ثقافة وفنون
الملامح الكبرى لتطور الخطاب النقدي حول الفن

لم يتوقف الإنسان، منذ أن شرع في تخطيط أولى رسوماته، عن البحث عما يصبغ قدراً من التناسق والجمالية على ما كان ينتجه من أعمال «فنية»، أو ما يحقق في وجدانه نوعاً من البهجة والرضا النفسيين، عما كانت تخطه أنامله. ولعل هذا التسابق وإجهاد النفس في سبيل تحقيق طفرة ترضي البصر وتحقق متعته، هو ما جعل الإنسان يتفوق على نفسه في هذا النوع من التعبير «الفني»، باعتباره أداة تترجم ذلك الصراع الذي ينعكس نفسياً على ذات الرسام، من جراء المصاعب التي كانت تواجهه في تفسير وفهم سلطة وهيمنة الظواهر الطبيعية، قصد التغلب عليها، وبالتالي خلق ألفة معها، في شكل «محاكاة» لمختلف مظاهر العسر والصعوبات والمخاطر التي كانت تؤرقه.

وإذا كان فعل «الخلق» هذا يتطلب مهارة كبيرة ودربة خاصة في تناول الموضوعات، وجعلها تنال إعجاب الآخرين، فإن ذلك كان يعني بالضرورة وجود «جمهور» يتلقى هذه الأشياء والإشارات التي تبدعها فئة معينة من البشر دون أخرى، ومن ثم يعمل على تقييمها وفق درجة الإدهاش والمتعة التي تحققهما لديه، وأيضاً وفق الجدة التي يمكن أن تغري هذا المتلقي بقبولها أو رفضها. وعلى هذا الأساس المرتبط بتلقي الأشياء الجديدة والطارئة على فهم الإنسان وعلى مستوى إدراكه، خلقت المجموعات البشرية بعض التوافقات «الجمالية» في ما بينها، للحكم على الأشياء والتميز في ما بينها، وفق ثقافة كل مجموعة على حدة، ووفق درجة استيعابها لمختلف التعبيرات الإنسانية المبتكرة في كل مرحلة من مراحل تطور البشرية، ومدى تأثيرها على نفسيتها.

وعلى مر السنين، تطورت ممارسة الفن لدى الإنسان واتسعت رقعته، كما اتسعت قاعدة جمهوره ومتلقيه، ليتحول من تعابير ذات معان «طقوسية» و«سحرية» - تعكس الأبعاد الغيبية والطاقات الروحانية للنشاط الإنساني - إلى ممارسة تلبي حاجة هذا الإنسان لعنصر الجمال فيه، وفي كل ما يحيط به كوجود مرتبط بذاته وبكافة المظاهر التي كانت تؤرقه، وذلك بعد تجاوزه لمرحلة صناعة أدواته. ولعل هذه المرحلة المتقدمة من مراحل النضج والاستيعاب البشريين هي التي جعلت حس الإنسان يقوده إلى الإحاطة بمظاهر الأشياء عن طريق الرسم، حتى تحولت هذه الوسيلة التعبيرية، من مجرد ممارسة مرتبطة بتدبير شؤونه اليومية، إلى مرحلة التذوق

لقيمة الأشكال، والإدراك للقيم الوظيفية المرتبطة بالجمالية في هذه الرسوم والأشكال التي كان يبدعها.

وبما أن الإنسان قد بادر، منذ بداية وعيه بضرورة تكتله في مجموعات بشرية متجانسة، إلى ابتكار أعراف وقوانين تنظم طرائق عيشه وانسجام أفراده وتوحدهم أمام مختلف المخاطر الخارجية التي كانت تهددهم؛ فقد فرضت نفس الضرورة كذلك تحديد طبيعة ممارساته اليومية، بما في ذلك «الفنية»، من خلال تسميته لهذه الممارسات وتحديد مجالاتها وملامحها، ومن ثم سن قوانين تحدد نوعيتها وطبيعتها. من هنا، إذن، ظهرت وظيفة ما أصبح يسمى بـ «الناقد» التي ليست، في العمق، سوى ممارسة تحصلت على درجة عالية ومتقدمة من النضج ومن «السلطة» الرمزية والفعلية على السواء، للحكم على الأشياء ووضعها في إطارها الطبيعي، داخل الممارسة المجتمعية المتطورة، سواء في الفن أو في ما عداه من الأنشطة اليومية الموازية.

لذلك، سنجد أن الإنسان قد حرص، منذ بداية التفكير نقدياً في الفن ومحاولة تفسيره وفق ما كان متاحاً لديه من قدرات ذهنية، جمالية وفنية، على جعل الحدود الفاصلة بين الفن كمنجز إبداعي متحقق، والنقد الفني كرفيق مسار لفعل الخلق هذا، تكاد تكون غير بارزة، بسبب التداخل الذي بات يحكم علاقتهما في الخطاب الجمالي، إلى أن أصبحت صلة النقد بالفن صلة وثيقة وغير منفصلة. على اعتبار أن النقد يتمحور حول العمل الفني، وينبع منه، ومن ثم، يعتبر عنصرا «التحليل» و«التمييز»، وسيلتين أساسيتين من عناصر الجمال والمعرفة الفنية، التي تتمثل في مقدرة الناقد على استيعاب تقنيات الفن، والارتقاء بتحليل التجربة الذاتية إلى تحليل دلالتها الشاملة.

حرص الإنسان، منذ بداية التفكير نقدياً في الفن ومحاولة تفسيره على جعل الحدود الفاصلة بين الفن كمنجز إبداعي متحقق، والنقد الفني كرفيق مسار

وهكذا، فإن ظروف نشأة النقد تاريخياً قد حددت شروط وجوده إلى حد كبير، حيث إن الحضارات الفنية العريقة في المجتمعات القديمة: كحضارة بلاد ما بين النهرين، والحضارة الفرعونية، وحضارة الهند والصين، وحضارة الساحل الكنعاني...، قد ربطت النقد الفني بمفهوم الرعاية - Patronage، خاصة مع الحضارة الفرعونية وحضارة بلاد الرافدين؛ ذلك أن الحكام والكهنة كانوا هم من يحدد الاتجاهات والقيم الجمالية والوظيفية للفن، ولم يكن الفنانون، بسبب طغيان هذه السلطة «الرقابية»، سوى عمال يتفننون في شحذ مهاراتهم الإبداعية داخل ورشات فنية ملحقة بالمعابد والقصور، وكان يشرف عليها معماريون ومهندسون مكلفون بتقييم وتوجيه الأعمال التي يقوم بإنجازها هؤلاء العمال. وقد كان يراعى في إجازة هذه الأعمال عدم مخالفتها للتقاليد والقواعد التي وضعها الحكام والكهنة، كالمعرفة بالدين وتصوير رموزه في أوضاع مختلفة تجذب العامة من المجتمع... الأمر الذي جعل هذه الأعمال تتفنن في الجمع بين الوظيفة الشعائرية الدينية والوظيفة الفنية الجمالية.

ظهرت بداية الحديث عن الملامح الأولى لـ «النقد الفني» في الحضارة اليونانية، وذلك ابتداء من القرن الخامس قبل الميلاد

وإذا كان «النقد» يعتبر قيمة أساسية أفرزها تطور الفن وتحققه الفعلي، فإننا نجد أن بداية الحديث عن الملامح الأولى لـ «النقد الفني» قد ظهرت في الحضارة اليونانية، وقد كان ذلك ابتداء من القرن الخامس قبل الميلاد، مع فلاسفة من أمثال: أفلاطون وأرسطو وغيرهما، ممن كرسوا جهدهم الفكري، خلال



مرحلة الفكر الكلاسيكي اليوناني، لمقاربة مفهومي «الجميل» و«الرائع»، وفقاً لجمالية «الكمال» الروحي والجسدي. ومن ثم، نجد أن كلمة «Kritikos» سترد منذ القرن الرابع قبل الميلاد، بمعنى «الذي يصدر حكماً على الفن أو الأدب».

غير أن الحضارة الرومانية، التي اشتهرت بكونها حضارة حربية، لم تنتج، بالمقارنة مع سابقاتها، فكراً نقدياً إبداعياً؛ حيث بقي أبرز فلاسفة هذه الحقبة الجماليين يربطون جمال الإبداع بالدين وبالقوة الإلهية. كما أن سيطرة النظام العبودي والإمبراطوري، واتساع المستعمرات وانشغال أباطرتها بالحروب ومتع العيش التي سادت هذه المرحلة، قد ساهم بدوره في طغيان النزعة «الدنيوية - الحسية»، كما أسبغ لمسة واقعية على الفن الروماني. الأمر الذي أدى - في نهاية الأمر - إلى انهيار القيم الروحية - الإنسانية داخل المجتمع الروماني، وبالتالي مهد لظهور القيم الروحية المسيحية، المناهضة لهذه القيم، والرافضة لمفهوم الجميل والرائع في بعدهما الكلاسيكي.

ومع بدايات ظهور المسيحية، انتقل الفن والنقد الفني معاً، ولمدة تناهز ثلاثة قرون، إلى مرحلة

تمجيد هذا الدين الجديد؛ من خلال السعي إلى تركيز الأعمال الفنية على مظاهر السكينة والخشوع الحسي والروحي، بما يضفي نوعاً من الرهبة الطقوسية الدينية في قلوب المتعبدين. وقد أصبح هذا المنحى التعبدي طاغياً على الأعمال الفنية خلال العصور الوسطى، بسبب ارتباط الفن، خلال هذه المرحلة، بالمعتقد وبالدين لتوجيه الذوق العام. ومن ذلك، توظيفه نحو تجسيد القصص المسيحية والأساطير القديمة ذات النفحة الألوهية على الجداريات الضخمة في الكنائس وعلى أسقف الكاتدرائيات.

وقد استمر هذا الميل نحو إضفاء البعد الديني على الأعمال الفنية وعلى الخطاب النقدي الموجه إليها إلى حدود القرن الرابع عشر، حيث بقيت الفنون متصلة بالروحانيات، بما يعنيه ذلك من تغييب للفكر وللمعرفة وللعقل. ولعل هذا الواقع المتسم بغياب إعمال العقل، هو ما جعل فنون العصر الرومانسي والعصر القوطي والعصر البيزنطي تميل إلى توسيع هامش حياة الزهد والتقشف والعبادة، مع ما كان يرافق ذلك من تدخل للكنيسة لمنع كل مظاهر الفرح والملذات والحياة، وهو ما كان له الأثر الواضح في تراجع الفن والنقد الفني على السواء، وأصبحا، بالتالي، خاضعين لوصاية الكنيسة ورجال الدين، خلال ما يسمى تاريخياً بـ «عصور الظلام» الأوربية.

ومع بداية عصر النهضة الأوربية، التي جاءت نتيجة لتطور العلوم وازدهار ترجمة الفكر اليوناني والثقافة العربية في المجتمع الأندلسي، ناهيك عن الانتعاش الاقتصادي، الذي ساهم في تراجع سيطرة طبقة الأمراء والكهنة على الذوق وعلى النقد الفني، برزت إيطاليا كفضاء أوربي جديد لظهور المبادئ الجديدة للنقد الكلاسيكي. كما أن الدور الفعال للبورجوازية الأوربية الناشئة على المستوى الاقتصادي، جعلها تضطلع بمهمة رعاية الذوق العام داخل أوربا، ومن ثم، توجيه النقد الفني للفنون نحو فن الزخرفة، التي بدأت تظهر على العمارة كما على الفنون. وقد أصبح الاهتمام الفني لعصر النهضة يميل نحو تفضيل كفة العبقرية الفنية والقدرات الإبداعية على ما عداهما من التفضيلات التي كانت سائدة في التراث الثقافي والفني وفي الرؤية الفنية الأوربية خلال العصور السابقة. وبذلك، سيشهد القرن السابع عشر، بعدما بدأت تظهر بعض الملامح الجديدة لعلم الجمال، استقلال الفنون الجميلة - Beaux-Arts عن الفنون التطبيقية - Arts Appliqués، ومن ثم أصبحت هذه الأخيرة مرتبطة بالجانب النفعي - العملي، في حين صارت الفنون الجميلة مرتبطة بعنصر وبطابع الاستمتاع.

مع بدايات ظهور المسيحية، انتقل الفن والنقد الفني معاً، ولمدة تناهز ثلاثة قرون، إلى مرحلة تمجيد هذا الدين الجديد



ومع بروز السلطة الإيطالية على الساحة الأوربية، إلى جانب دول وإمبراطوريات أخرى جديدة متاخمة لها، مثل الدولة العثمانية والهولندية والإسبانية والإنكليزية والدولة الصفوية في إيران، سيشهد القرنان السابع عشر والثامن عشر الميلادي ظهور ذوق عام جديد داخل أوربا، وهو الذوق الذي شكل مزيجاً حضارياً، كان من نتائجه ظهور الزخرفة الإسلامية والصينية والفارسية في الأعمال الفنية الأوربية، وأيضاً بزوغ نزعة الباروك والروكوكو الفنيتين، إلى جانب انتعاش حركة نشر الألبومات المصورة والكتب الفنية، نتيجة نمو العلاقات البورجوازية والرأسمالية.

ابتداء من القرن الثامن عشر؛ سيظهر نقاد فنيون يدعون إلى ضرورة تمجيد الذوق الرفيع في الفن

وسيبدو ذلك واضحاً ابتداء من القرن الثامن عشر؛ حيث ستشهد هذه الفترة ظهور نقاد فنيين يدعون إلى ضرورة تمجيد الذوق الرفيع في الفن، مع ما يعنيه ذلك من ارتباط الفن بالجمال وبالبنى الروحية لفنون باقي الشعوب والحضارات الأخرى. كما سيفسح



هذا الجو المجال لظهور نظريات ومذاهب فكرية وجمالية جديدة، فتحت آفاقاً جديدة للنقد الفني، والذي لم يبق حكرا على طبقة معينة دون غيرها، بل أصبح - مع ظهور الصحافة وبداية انتشارها - حاضراً بقوة على صفحات الجرائد، إذ تجاوز الفن مرحلة التذوق على طريقة القيم الكلاسيكية والأكاديمية السابقة، إلى الإسهام في دعم الفن والفنانين، وتحفيز النقاد على تطوير مفاهيمهم، ما أدى إلى بداية تشكل المدارس الفنية والنقدية القومية الأوربية.

ومع مطلع القرن العشرين، ستساهم آليات التحليل الفني المرتبطة بالحداثة وما بعدها، إلى تعدد الاتجاهات الفكرية والفلسفية، مع ما أصبح يطرحه هذا التنوع وهذا الغنى أمام فلاسفة الفن والنقد وعلم الجمال من إشكالات جديدة، لعل أبرزها كان هو صعوبة الوصول إلى مفهوم موحد وواضح للفن، وهو ما كان يعني - في العمق كما في الواقع - استمرار انفتاح هذا المفهوم على مختلف التطورات والاحتمالات التي يعيشها الإنسان في حاضره، وتلك التي يمكن أن يعيشها في المستقبل.

لقد بات واضحاً، بعدما التحقت مجتمعات أخرى غير أوربية بهذا الركب الفني، أن تاريخ الإنسانية يسير نحو تقريب الهوة بين الأذواق العامة، من خلال توحيد الاجتهادات المفاهيمية، وبلورة نظرة متقاربة في مجال قراءة العمل الفني وتأويل مسعاه الجمالي، بما ييسر سبل فهمه واستيعاب إبدالاته الفنية. وبديهي، والحالة هاته، أن دور الناقد الفني سيصبح أساسياً، بل محورياً في مواكبة المستجدات الفنية، وفي إيضاح المعاني وتوجيه الأذواق، والمساهمة – بقدر كبير - في تكوين وعي الجمهور البصري، بالشكل الذي يجعله يواكب فلسفة العملية الإبداعية، خاصة داخل المجتمعات التي ما زالت شعوبها لم ترق بعد إلى تمثل دور الفن في الحياة العامة وفي تطوير ذائقة

المواطن وفي صناعة نهضته ووعيه البصري، وأهمية كل ذلك في تكوين الرأي وتأطير المشاهدة الفنية بالشكل المطلوب.

ولعل هذه الوضعية الأخيرة المرتبطة بالبلدان التي لم تشهد استمرارية في بناء نسقها الفني، نقداً وممارسة، مثل المغرب، هو ما أسهم في ظهور أنواع مختلفة من «نقاد» الفن، يمثلون قطاعات وتخصصات مختلفة تتوزع بين رجال الإعلام، ممن كانت لهم ريادة هذا المسار التكويني التاريخي، إلى جانب الكتاب الأدباء، في مرحلة لاحقة، ناهيك عن بعض أساتذة الجامعة الذين أسعفتهم معرفتهم في مجال العلوم الإنسانية في ارتياد هذا العالم التشكيلي الملون، وصولاً إلى فئة أخرى من المهتمين بنقد الفن، وهم في الغالب يشكلون الجيل المتأخر من المساهمين في هذا الأفق، وهم في الغالب يتكونون من الفنانين الذين درسوا القواعد الفنية أكاديمياً، ما ساعدهم على الاقتراب بنضج من أسرار المطابخ الفنية، ومكنهم - بالتالي - من حيازة بعض ملكة الكتابة عن الفنون والتعبير عن بعض قضاياها المفصلية، وفق تصوراتهم وقناعاتهم ورؤاهم الشخصية. ولعل هذا التراكم وهذا التنويع في القراءات وفي المقاربات، وفق مناهج نقدية حديثة تستند على قيم التأويل، هو ما مهد الطريق أمام جيل جديد من النقاد الفنيين، ممن تمرسوا عن الكتابة النقدية الفنية، من خلال الاحتكاك المباشر بالفنانين، والاطلاع على ما يجري داخل أقبية محترفاتهم الفنية، ما ساعدهم، في الأخير، على تحصيل وامتلاك ترسانة من المفاهيم الخاصة بهذا الحقل الإبداعي، سمحت لهم بإعطاء مساهماتهم النقدية بعداً أكثر علمية وأكثر أكاديمية. وعلى عاتق هؤلاء تقع مسؤولية تكريس هذا التوجه الفني أو ذاك، أو تغليب كفة هذا المبدع عن غيره، وفق منظورهم وتصورهم للعملية الإبداعية الفنية، إذا ما كانوا مجردين من بعض النزعات أو الإكراهات غير الفنية.

هذا فقط توصيف سريع، يكاد يؤطر المناخ العام الذي حكم ممارسة النقد الفني لدى كثير من الأمم ذات التقاليد الفنية الحديثة، كما هو حاصل في عدد من البلدان العربية ومن ضمنها المغرب، وما يزال، بالتالي، يلقي بظلاله التوجيهية في دعم هذا التوجه الفني أو ذاك، أو هذا الفنان دون غيره. كل ذلك، في أفق ترسيخ ممارسة نقدية تنهض على أسس نظرية ومنهجية سليمة، قد لا تساعد على تطوير النشاط النقدي كمعرفة مستقلة فحسب، وإنما أيضا العملية الإبداعية الخالصة، بما يجعلها تكون حريصة على تمثل فعل الإبداع، من منظور «وعي شقي»، متسائل وقلق، يروم الإمساك بجوهر الأشياء وبحقائق العالم وغوامضه المؤسسة للخلق والجمال.

معتقدات شعبية شرقية لها جذورها في التاريخ

نظرة من أجل فهم التراث الشرقي

بقلم : د. أسامة عدنان يحيى
باحث عراقي في التاريخ والتراث

يقف المؤرخ أثناء قراءته للمعتقدات الدينية القديمة مستغرباً، كيف أن الكثير منها ترك آثارا في بعض معتقداتنا الشعبية التي يزاولها الكثير من غير أن يعرف أنها تمت بصلتها إلى معتقدات موغلة في القدم.

في هذه الصفحات القليلة، نسلط الضوء على بعض المعتقدات التي تظهر في ثنايا كتبنا التراثية أو أقاصيصنا ومعتقداتنا الشعبية، ونحاول أن نعود بجذورها إلى عمق التاريخ.

أولى تلك الاعتقادات، هي تلك الخاصة بقابلية الأفعى الشفائية التي تظهر أدلة وجودها في الأدبيات الإسلامية، إذ إن الاعتقاد بقابلية الأفعى على الشفاء ما زالت موجودة في الوثائق الأدبية للحضارة الإسلامية؛ ففي إحدى قصص ألف ليلة وليلة التي يمكن أن تؤخذ كدليل على الفكر الشعبي نقرأ عن رجل يدعى حاسب الدين الذي صادف حيات عظيمة طول كل منها مئة ذراع، والماء حوله قد امتلأ بحيات صغيرة، ولهذه الحيات ملكة لحمها له القدرة على شفاء الأمراض[1]. الحقيقة أن هذا المعتقد موغل في القدم، إذ اعتقدت الكثير من الشعوب القديمة أن للأفعى

١- فراس السواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، (دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٢)، ص ص ١٥٤-١٥٥

قابلية شفائية، ومنهم العبريون الذين آمنوا بقدرة الأفعى على الشفاء، كما نقرأ إن الرب أمر موسى بأن يصنع حية من نحاس، ويرفعها على سارية (شجرة)، فإن كل إنسان يتعرض للسع الحية وينظر إلى حية النحاس، فإنه سيشفى[2]. واعتقد الإغريق بقدرة الأفعى على شفاء الأمراض، وكانت هناك أفاع مقدسة تعمل على لعق الجزء المصاب من جسم المريض فتشفيه[3]. ونقرأ في الأساطير الإغريقية عن المرأة الأفعى ميدوزا التي قتلها البطل نصف الإله بيرسيوس، وأعطى دمها لإسكليبيوس، وهو إله الطب الإغريقي، الذي جمع دم أوردتها اليمنى في إناء، ودماء أوردتها اليسرى في إناء آخر. فكان بدم الجهة اليمنى يشفي، وبدم الجهة اليسرى يعطي السم القاتل[4]. وفي الهند تكتسب الأفعى أهمية خاصة، إذ يعتقد هنود وسط وجنوب الهند بقدرة الأفعى على إعطاء الخصوبة للنساء العاقرات، فينحت رمز الأفعى على حجر يغمر مدة ستة أشهر بماء البحيرة لإكسابه قوة الحياة، ثم يخرج فينصب تحت إحدى الأشجار[5].

اعتقاد شعبي آخر، يمكن أن نقدمه هنا ونبرهن على قدمه، إذ نعرف أن هناك مواد سحرية عدت أدوية للمرض، والغريب في الأمر أن المومياوات المصرية عدت خلال القرن الحادي عشر الميلادي علاجا، إذ كانت تطحن لتتحول إلى مسحوق، وتباع باسم خلاصة المومياء على أنها منشط جنسي ودواء. ووصف الطبيب ابن سينا المومياء تقريبا لعلاج جميع الأمراض[6].

في البلدان العربية اليوم، هناك دلائل على أن الإيمان بقوى السحر القادر على الشفاء ما زالت موجودة؛ ففي مصر على سبيل المثال، ما زلنا نرى الأحجبة معلقة في أعناق الأطفال أو مثبتة في لفائفهم من أجل العلاج. وهناك الأحجبة الصغيرة الحمراء لإطالة العمر، والسن اللبنية للطفل التي سقطت وقت تبديل الأسنان محفوظة في حجاب لإطالة عمر الطفل. وهناك زيارة الأضرحة، فأضرحة أولاد عنان في القاهرة، وأضرحة الأولياء الصالحين كضريح السيدة زينب، وضريح السيد البدوي، وضريح السيد إبراهيم الدسوقي وغيرهم، كلها أدلة تشير إلى الوسائل

٢- العدد،٢١: ٨-٩

٣- حسن كمال،الطب المصري القديم، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨)، ص١٧

٤- السواح، لغز عشتار، ص ١٥٤

٥- المصدر نفسه، ص ١٥٣

٦- انا رويز، ترجمة: إكرام يوسف، (القاهرة: مكتبة الشرق الدولية، ٢٠٠٦)، ص ١١٦



العديدة التي يتخيلها أهل المريض بحثا عن الشفاء، وقد يشد المرضى رحالهم إلى البلاد البعيدة لزيارة الأماكن المقدسة كالحجاز طلبا للشفاء[٧]. الحقيقة أن زيارة الأماكن المقدسة من أجل الحصول على الشفاء معتقد قديم جدا، ففي مصر القديمة نعرف أن المرضى كانوا يزورون معابد الآلهة طلبا للعلاج، فكثيرا ما كان المصريون يزورون المعابد الخاصة بامحوتب، ويطلبون من روحه أن يتدخل هو في شفاء مرضاهم، وقد زار معابده آلاف المرضى، حيث دونوا نصوصاً تشهد بهذه الزيارة، وتعترف بجزيل الشكر على عناية امحوتب بهم وعلى شفائهم لمرضاهم. فضلاً عن ذلك، كان المصريون يضعون نماذج من الطين للعضو المريض من جسد الشخص في معبد امحوتب حتى يشفيها. ويظن أن أغلب زائري امحوتب كانوا من المصابين بالعاهات، وقد أقيمت في معابده الصلوات، وقدمت فيها القرابين طلباً للشفاء من مرض مستعصٍ، أو غير قابل للشفاء. ووردت في بردية قديمة تعرف باسم «بردية بهنسة» حكاية عن نخوتيس تتلخص في أنه أصيب مرة بحمى وألم في الجانب الأيمن وعسر في التنفس مع سعال(ربما حالة التهاب رئوي أيمن)، فأرسل إلى معبد امحوتب مع والدته. وفي الليل، رأت الوالدة بالعين شبح امحوتب يفحص ابنها من رأسه حتى قدميه ثم اختفى. وتنبه المصاب بعد ذلك من نومه، وقص على والدته أنه رأى المعبود ذاته بالكيفية التي شاهدتها هي، وأنه شفي تماما مما أصابه، فحمداه على ذلك وانصرفا. وجاء في بعض الروايات اليونانية أن

إن الاعتقاد بقابلية الأفعى على الشفاء ما زالت موجودة في الوثائق الأدبية للحضارة الإسلامية

٧- كمال، الطب المصري، ص ص ٤٠-٤١



مدينة ارسنوي بالفيوم تحوي معبدا خاصا لامحوتب يعود لعهد البطالمة يزوره الناس للعلاج والتبرك[٨]. ومن المعابد التي اشتهرت بزيارة المرضى لها معبد دندرة، إذ كان يوجد في هذا المعبد ممر طويل نصبت على جدرانه تماثيل وتعاويذ سحرية ذات قدرة على شفاء المرضى. وكانت طريقة العلاج تتم كالآتي: يصب ماء على هذه التماثيل، ثم يجمع في أحواض. وبهذه المياه التي اكتسبت قوة سحرية يستحم المريض. وكان في الطابق العلوي في معبد حتشبسوت بالدير البحري قد عثر على كتابات نقشها بعض المرضى على جدران هذا المعبد، يدعون فيها الإلهة بالإنعام عليهم بالشفاء. وسجل أحدهم ويدعى أندروماخوس المقدوني أنه بالفعل تم شفاؤه: «كان مريضا وقد شفاه الإله في نفس اليوم»[٩]. هذا وأن معبد السرابيوم للإله سرابيس الذي بدأت عبادته في العصر البطلمي، كان مركزا مهما يأتيه المرضى من كل مكان للشفاء[١٠]. وتقدم لنا قصة مصرية تفاصيل جيدة تخص العلاج عن طريق زيارة معابد الآلهة، وتعرف القصة باسم قصة سي- أوزير، والقصة مدونة على بردية يحتفظ بها المتحف البريطاني، وبالرغم من أن بداية هذه القصة مفقودة، إلا أننا نستطيع بسهولة تخيل هذه البداية، وهي أن زوجة ولي العهد المصري المدعو سي توم، ظلت لفترة طويلة لا تنجب. وكان من طبيعة الحال أن يؤرقها الأمر، وفي النهاية لجأت إلى أحد المعابد، حيث تطهرت وأدت الصلاة، ثم نامت هناك تنتظر، وكان للسيدة ما أرادت، إذ حلمت بمن يقول لها: «ألست مح اوزشت، زوجة سي توم، الراقدة في المعبد من أجل الحصول على البركة». ونعرف من نصوص أخرى، أن من رأته زوجة ولي العهد في حلمها ليس سوى طيف أحد الأرباب، إذ نصحها الرب في الحلم بشرب مسحوق نباتي يساعد على الحمل: «امض إلى بيت زوجك، وهناك ستجدين كرمة قد نمت فاكسري منها فرعا، بثماره التي يحملها، واصنعي منها مسحوقا تضعينه في الماء وتشربينه فتحصلي في نفس الليلة على الطفل». وبالفعل تحمل المرأة بطفل[١١].

يلجأ السكان في قرى مصر، لاسيما الأشخاص غير المتعلمين، في علاج الأمراض إلى وسائل سحرية، فهم يعالجون أمراض العيون واحمرارها بوضع قطعة من اللحم الأحمر النيء على العين لكي يلقط ذلك الاحمرار، وهذا هو السبب أيضا في ارتداء المريض بالحصبة في الكثير من البلدان العربية ملابس حمراء، فالعلاقة بين المرض والدواء تعد في نظر الجماعات من أهم الأسباب التي تؤدي إلى الشفاء[١٢]. وهذا الطقس لا يختلف كثيرا عن ذلك الذي مورس في الهند من عصور قديمة، فهناك وصف جيد لطقس مورس لعلاج مرض الصفرة أو اليرقان، وكان الهدف الأساسي من هذا الطقس، هو نقل الصفرة من جسد المريض إلى كائنات وأشياء صفراء أخرى، مثل الشمس التي تنتمي إلى ذلك اللون عن جدارة، ثم غمس المريض باللون الأحمر، الذي يرمز إلى القوة والحيوية، والذي تمثله الثيران الحمراء. ولكي يتم ذلك كان أحد رجال الدين عندهم يتلو الرقية التالية: «سوف يصعد إلى الشمس الأم قلبك، ومرض الصفرة، وسوف نغمسك في لون الثور الأحمر، إننا نغمسك في الأصباغ الحمراء لتنعم بالحياة طويلا. ألا فلتتحرر وتتخلص من ذلك اللون الأصفر. إننا نضفي عليك صورة تلك الأبقار التي تنتمي إلى الإلهة روهيني الحمراء. إننا ننقل صفرتك إلى الببغاوات وطيور الدج وغيرها من الطيور الصفراء». ولكي يسري رحيق الصحة إلى جسم المريض الشاحب، فإنه يرتشف أثناء ترديد رجل الدين لهذه الكلمات بعض رشفات من الماء الممزوج بشعر ثور أحمر، وذلك بعد أن يكون رجل الدين قد سكبه فوق ظهر الحيوان ليقدمه للمريض. ويجلس المريض أثناء ذلك فوق ظهر جلد دب أحمر، وقد ربط قطعة من ذلك الجلد إلى جسمه.

يلجأ السكان في قرى مصر، من أجل علاج احمرار العيون إلى وضع قطعة من اللحم الأحمر النيء على العين لكي يلقط ذلك الاحمرار

٨- كمال، الطب المصري، ص ص ٤٩-٥١؛ رويز، روح مصر القديمة، ص ٢٩٠

٩- محمد أبو رحمة، السحر عند الفراعنة، (القاهرة: حابي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ص ٦٥-٦٦

١٠- ارثر كورتل، قاموس أساطير العالم، ترجمة: سهى الطريحي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر،١٩٩٣)، ص ٤١

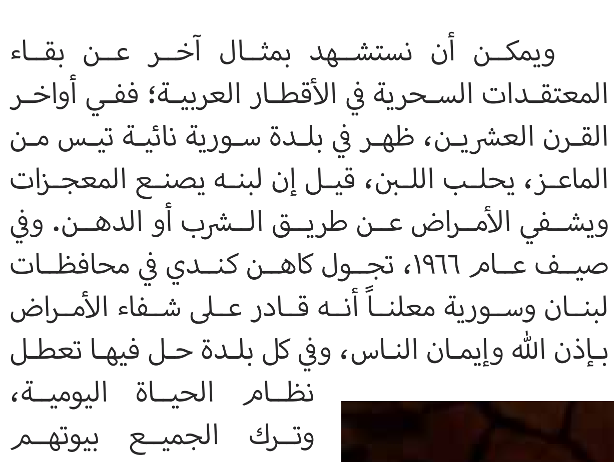
١١- أبو رحمة، السحر عند الفراعنة، ص ص ١٣٣-١٣٤؛ محمد أبو رحمة، الإسلام والدين المصري القديم: دراسة مقارنة بين الدين القديم والأديان السماوية، (القاهرة: حابي للنشر والتوزيع،٢٠٠٥)، ص ٤٠

١٢- أحمد أبو زيد، هوامش كتاب الغصن الذهبي، هامش(١)، ص ١٢٠



ولكي يزيل تماماً كل أثر للصفرة من جسمه، ويستبدل بها لون الصحة الأحمر، يخضع المريض لمزيد من الطقوس التي تبدأ بأن يدهن له رجل الدين جسمه كله من قمة الرأس حتى أخمص القدمين بنوع من العصيدة الصفراء من الكركم، ثم يضعه في الفراش، ويربط ثلاثة أنواع من الطيور الصفراء كالببغاوات، أو طائر الدج بخيوط صفراء إلى فراشه من جهة القدمين، ثم يصب الماء على المريض لإزالة العصيدة، ومعها بلا ريب مرض الصفرة الذي ينتقل بذلك من جسمه إلى تلك الطيور. ولكي تكتسب البشرة شيئا من النظارة والتألق، يأخذ رجل الدين بعض شعيرات من ثور أحمر في إحدى أوراق الشجرة الذهبية اللون ويلصقها إلى جلد المريض[13].

ويمكن أن نستشهد بمثال آخر عن بقاء المعتقدات السحرية في الأقطار العربية؛ ففي أواخر القرن العشرين، ظهر في بلدة سورية نائية تيس من الماعز، يحلب اللبن، قيل إن لبنه يصنع المعجزات ويشفي الأمراض عن طريق الشرب أو الدهن. وفي صيف عام ١٩٦٦، تجول كاهن كندي في محافظات لبنان وسورية معلناً أنه قادر على شفاء الأمراض بإذن الله وإيمان الناس، وفي كل بلدة حل فيها تعطل نظام الحياة اليومية، وترك الجميع بيوتهم ومشاغلهم، وتوجهوا إلى مكان إقامة الكاهن، إما للشفاء أو مشاهدة ذلك العرض المدهش. وقيل إن عددا لا بأس به من حالات الشفاء تمت بشكل مدهش[14]. ويتحدث فريزر عن عادة سكان سورية المحدثين حول زيارة الأضرحة، وأشهرها ضريح النبي هارون الذي يقع على جبل هور(عكار حاليا)، ويزور الحجاج هذا القبر ويتضرعون للنبي هارون أن يشفي مرضاهم[15]. ونعرف أنه جرت العادة لدى بعض قبائل النيل الأبيض، أن تقوم العائلات باقتناء بقرة مقدسة تحتفظ بها في أوقات الأزمات العامة.



١٣- جيمس فريزر، الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ترجمة: أحمد أبو زيد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ص ١١٨-١١٩

١٤- فراس السواح، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، (دمشق: منشورات علاء الدين، ٢٠٠١)، ص ٣١

١٥- جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة: نبيلة إبراهيم، مراجعة: حسن ظاظا، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢)، ص ٣٦٣



فإذا حلت بالقبيلة شدة أو انتشر وباء، قام زعيم القبيلة باختيار إحدى هذه البقرات لتحمل عن القرية آلامها؛ عند ذلك تأتي نساء القرية بالبقرة المقدسة فيسقنها بين بيوت القرية، ثم يدفعنها عبر النهر إلى الشاطئ الآخر، حيث تترك نهبا للوحوش الضارية حاملة المصائب والرزايا[16]. وهذا طقس لا يختلف كثيراً عن طقس البديل الحيواني الشائع في العديد من الحضارات القديمة كما يرد في النصوص البابلية والحيثية في آسيا الصغرى، وحتى في العهد الجديد. ويتحدث فريزر عن عرب منطقة مؤاب وكيفية قيامهم بطقوس تطهيرية للقضاء على الأوبئة، وهم يقولون إن المقصود من هذه الطقوس هو تخليص الناس من الشر الذي يتهددهم. فإذا كانت القبيلة تعاني من وباء الكوليرا على سبيل المثال، فإن الشيخ يقف وسط خيمته ويهتف قائلا: افتدوا أنفسكم أيها الناس، افتدوا أنفسكم». عندئذ تأخذ كل أسرة شاة وتضحي بها، ثم تشطرها شطرين وتعلقهما أسفل الخيمة، أو على عمودين أمام الخيمة، ثم يمر

في أواخر القرن العشرين، ظهر في بلدة سورية نائية تيس من الماعز، يحلب اللبن، قيل إن لبنه يصنع المعجزات ويشفي الأمراض

١٦- السواح، لغز عشتار، ص ٤٠٦

أعضاء الأسرة جميعا بين شطري الضحية. أما الأبناء الصغار الذين لا يقدرون على المشي، فيحملهم آباؤهم. وفي كثير من الأحيان يمر أفراد الأسرة أكثر من مرة بين جزأي الشاة الدامين اعتقاداً منهم أن شطري الضحية لهما القدرة على طرد الأرواح الشريرة، أو طرد الجن الذي يمكن أن يؤذي القبيلة، وهم يستعينون بمثل هذا العلاج في مواسم القحط أيضاً، عندما تذبل الأعشاب وتموت الماشية بسبب قلة الأمطار. وتعد الضحية فدية للإنسان، والحيوان معا. ويقول هؤلاء العرب في هذه المناسبة: «هذه فديتنا لنا ولمواشينا». وعندما سئلوا عن الوسيلة التي تؤثر بها هذه الطقوس مثل هذا التأثير المجدي، أجابوا أن الضحية تقابل الكارثة وتقاتلها، فالوباء أو القحط أو أيا كانت الكارثة ينظر إليها بوصفها ريحا تهب على السهول وتحصد أمامها كل ما تصادفه، حتى تقابل الضحية التي تعترض طريقها كالأسد الرابض، عندئذ ينشب صراع مرير بينهما، يقهر على إثره الوباء أو القحط، ويرجع أدراجه مخذولا، بينما تظل الضحية المنتصرة مسيطرة على الحقل[١٧]. ويتحدث السير اوستن هنري لايارد في مذكراته أنه عندما مر بجبال البختيارية في إيران عام ١٨٤٠، توجهت إليه بعض النسوة، وطلبن منه تعاويذ تساعدهن على إنجاب الأطفال[١٨]، وعندما مرض أحد أبناء محمد تقي خان شيخ قبائل البختيارية، يتحدث لايارد عن طقس نفذه حكيمان مسلمان من أجل شفاء الصبي، فقد جرى غسل الصبي بعصير البطيخ، ونبيذ شيرازي، وماء نقعت فيه ورقة كتب عليها بالحبر بعض آيات القرآن[١٩].

في الهند نسمع عن بقاء بعض ممارسات الطب السحري، سواء في العصور الوسيطة، أو الحديثة، ويمكن أن نستشهد بمثال جيد عن فاعلية اللؤلؤ في العلاج في الهند القديمة الذي استمر حتى فترات متأخرة؛ فهناك عدد من أطباء العصور الوسطى في الهند، كانوا ما يزالون يتحدثون عن فوائد اللؤلؤ العلاجية، ومنهم طبيب شهير يدعى كاراكا، وآخر يدعى سوكروتا، اللذان يوصيان باستخدام اللؤلؤ في العلاج. وكتب طبيب من كشمير يدعى ناراهاري بحثا حوالي عام ١٢٤٠م أسماه «راجانيكانتو»، جاء فيه: «إن اللؤلؤ يشفي العيون، وهو ترياق فعال في حالة التسمم، ويشفي من السل الرئوي، كما يؤمن الصحة ويمنح القوة للجسم». وورد في كتاب كاتازار تيساجارا أن اللؤلؤ يشفي من السم ومن المرض ويطرد الأبالسة، ويزيل وهن الشيخوخة. وورد في كتاب هرشاكاريلا، أن اللؤلؤ ولد من دموع القمر، وأن أصله القمري يجعل منه الترياق ضد كل السموم، لأن القمر هو ينبوع الرحيق الشافي[٢٠]. ويلجأ الهندوس في العصر الحديث إلى استخدام مسحوق اللؤلؤ في المداواة من العلل والأمراض[٢١].

إن الاعتقادات القديمة في الصين، كانت ما تزال سارية المفعول على نطاق جيد، وفي التبت كان اللاما هو الوسيط بين الآلهة والناس

في الصين، كان طقس زيارة معابد الآلهة ما يزال مستمراً حتى القرن العشرين، إذ جاء في نشرة غير دورية تصدرها القنصلية الأمريكية العامة في هونغ كونغ في مقالة تحت عنوان «مطالعة للصحافة في بر الصين»، ومما جاء فيها: «في ربيع عام ١٩٥٧ فتكت الحصبة والتهاب السحايا والأنفلونزا بالمنطقة(هوبيه)، ولم تكن الدوائر الصحية العامة تمتلك القدرة على مواجهة الوضع، ولم يجد الفلاحون الذين أصيب أفراد من عائلاتهم بالمرض من يتوجهون إليه. وحيث إن الأفكار الخرافية لم تكن قد اندثرت بعد، فإنه لم يكن أمامهم خيار إلا التوجه إلى الآلهة(ماهسين- كو) من أجل الماء المقدس. ومع إدراك قيادة الحزب المحلية لهذا الوضع، فقد شكل فريق طبي في الحال، وبدأ الفريق الطبي العمل على خطين. بدأ الأطباء يشرحون الأسباب العلمية لانتشار الأوبئة في الاتجاه الأول، وبدأوا بتقديم العلاج للمرضى في الاتجاه الثاني... في اليوم الأول، بعد وصول الفريق الطبي، كان ما يزال هناك أكثر من مئة إنسان يشعلون عيدان البخور عند الضريح. وتناقص العدد

١٧- فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ص ص ٢٤٥-٢٤٦
١٨- نورا كوبي، الطريق إلى نينوى، ترجمة: سلسل محمد العايي،(بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر،١٩٩٨)، ص ١٤٩
١٩- المصدر نفسه، ص ١٥٤
٢٠- مرسيا إلياد، صور ورموز، ترجمة: حسيب كاسوحة، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٨)، ص ١٨٩
٢١- المصدر نفسه، ص ١٧٣

في اليوم الثاني إلى الستين، وفي اليوم الثالث إلى ثلاثة عشر، وفي اليوم الرابع لم يعد هناك أي فرد يشعل البخور عند الضريح»[٢٢]. وبصرف النظر عما ذكر حول عزوف السكان في النهاية عن ممارسة هذا الطقس، فإن المقالة توضح أن الاعتقادات القديمة في الصين، كانت ما تزال سارية المفعول على نطاق جيد، وفي التبت كان اللاما هو الوسيط بين الآلهة والناس، وكان اللامات يمارسون المداواة والتنبؤ وطرد مختلف ضروب الأرواح الشريرة؛ فالبوذية المتأخرة هناك أخذت تؤمن بوجود الأرواح. وقد كتب أحد المتخصصين عن هذا ما يلي: «كل رزية تقع داخل البيت أو خارجه يتهم فيها شيطان ما، ولا يستطيع أحد أن يحدد أي شيطان فعل هذا، سوى اللاما لأن كل شيء مكتوب في كتبه؛ ولا أحد يملك القدرة على إخراج الشيطان الشرير سوى هذا اللاما نفسه...»[٢٣].

٢٢- وينغ تسي تشان، «الكونفوشيوسية»، بحث ضمن موسوعة: تاريخ الأديان، تحرير: فراس السواح، دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٦)،ج٤، ص ٢١٩
٢٣- أ. س. ميغوليفسكي، أسرار الآلهة والديانات، ترجمة: حسان ميخائيل إسحاق،(دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة،٢٠٠٧)، ص ٢٣٥






الباحث المصري غيضان السيد علي لمجلة «ذوات»:

بلداننا العربية تدفع ضريبة الابتعاد عن الفلسفة وتهميشها

حاوره: المهدي حميش

رأى أستاذ الفلسفة الحديثة الدكتور غيضان السيد علي أن مدارس الفلسفة الإسلامية انقسمت إلى مدرستين كبيرتين متمثلتين في المدرسة الفلسفية في المشرق، والتي لم يكن طابعها عقلانياً بحتاً، حيث كانت تعاني الكثير من الشوائب المتعلقة بعلم الكلام والتصوف وأمشاج أخرى؛ بخلاف مثيلتها في المغرب العربي التي كانت تتميز بالعقلانية.

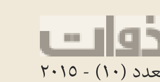
وأضاف أن المدرسة الفلسفية المغاربية اتسمت بالنزعة العقلية البرهانية، واتخذت من العقل حكماً ومعياراً في كل أمر من الأمور، حتى أن معرفة اللّه وعبادته عن طريق العقل، كانت أفضل عندهم من عبادته عن طريق الشرائع وما جاءت به، كما سعت إلى الفصل بين البحوث الدينية إلى حد ما عن البحوث الفلسفية، وعزل العامة جملة عن الفلسفة، فلم يتقيد فلاسفتها لا بالدين ولا بالعامة؛ بخلاف المدرسة الفلسفية الأخرى في المشرق العربي التي تعد مزيجاً من الفلسفة والتصوف وعلم الكلام (فلسفة الكندي وفلسفة الفارابي وابن سينا وفلسفة الإشراقيين عموماً)، والتي سعت إلى التوفيق بين الآراء أكثر من سعيها إلى الابتكار والتجديد.

وأجاب الباحث المصري في الفلسفة في حوار أجرته معه مجلة «ذوات» الثقافية الإلكترونية، على سؤال ما الفرق بين المفكر والفيلسوف في خضم الثورات المعرفية التي عرفتها المجتمعات العربية، بأنه من الإسراف في القول، إن هذا المفكر أو ذاك يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق المذهبي والفلسفي، والذي يقيم آراءه داخل هذا النسق اعتماداً على منهج محدد، يلتزم التزاماً تاماً بخصائص الفكر الفلسفي، وما ينبغي أن يكون عليه الموقف الفلسفي، مشيراً إلى أن كل المفكرين العرب الذين جاءوا بعد ابن رشد (آخر فلاسفة العرب) قدموا بعض الأفكار الإبداعية أو المحورية التي تكون أقرب إلى المفتاح أو خط النظر منها إلى المبدأ الفلسفي، لأن الإبداع الفلسفي لا يتحقق بإلقاء فكرة في صفحات، حسب تعبيره.

ورأى السيد علي في ذات حديثه مع مجلة «ذوات»، أنه على المجتمعات العربية والإسلامية الاعتراف بأن وضع الفلسفة سيئ في مجتمعاتها نظرا لغياب الحريات لفترات طويلة في هذه المجتمعات من أقصاها إلى أدناها، وذلك لأن العقل والحرية وجهان لعملة واحدة، وإذا غابت الحرية فحتماً سيغيب العقل، موضحاً أن البلدان العربية تدفع ضريبة الابتعاد عن الفلسفة أو تهميشها؛ فالفلسفة في الأساس هي وضع كل رأي للفحص والنقد والتمحيص، وذلك في مقابل التبعية والانصياع والتقليد، وهذا المناخ الاتباعي ساهم بشكل كبير في ظهور ما نراه من تطرف متمثل في داعش وأخواتها.

ولم يتفق الباحث المصري مع القول بالنهايات من قبيل نهاية الفلسفة، ونهاية التاريخ، ونهاية الأدب، ونهاية الأيديولوجيا وغيرها، بل اعتبر الحديث عن كل هذه النهايات، مجرد «رؤى فانتازية»؛ إذ لا يمكن – حسب رأيه – أن تحسم فكرة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، الصراع لصالحها، ولكن سيبقى التاريخ لرصد صراع الأيديولوجيات، وستظل الفلسفة والأدب والتاريخ والأيديولوجيا مادام وجود الإنسان على الأرض.

والدكتور غيضان السيد علي، أستاذ الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بني سويف بمصر، حصل على الإجازة في الآداب قسم الفلسفة بجامعة الآداب بالقاهرة عام ١٩٩٩، ثم على الماجستير في الفلسفة من نفس الجامعة عام ٢٠٠٥، ثم الدكتوراه في الفلسفة الحديثة، صدرت له مجموعة من المؤلفات من بينها «الفلسفة الطبيعية والإلهية النفس والعقل عند ابن باجة وابن رشد - ٢٠٠٩»، «مصادر فلسفية - ٢٠١٢»، «نصوص فلسفية باللغة الأوربية - ٢٠١٢»، «يحيى هويدي فيلسوفا - ٢٠١٢»، وله العديد من الدراسات والأبحاث والمقالات المنشورة، كما سيصدر له قريبا كتاب «فلسفة الأخلاق عند كانط وأثرها في الفلسفة المعاصرة والمثالية المعدلة»، وكتاب «دنيس ديدرو وآراؤه الفلسفية».



*** كيف تقيم وضع الفلسفة في العالم العربي؟**

يجب أن نقر بالوضع السيئ للفلسفة في بلادنا، نظراً لغياب الحريات لفترات طويلة في عالمنا العربي والإسلامي من أقصاه إلى أدناه، وذلك لأن العقل والحرية وجهان لعملة واحدة، فبدون العقل لا تكون للحرية أية قيمة والعكس صحيح، فإذا كان العقل ملكة تمكنني من الاختيار: اختيار الصواب وتجنب الخطأ، فإنه بدون الحرية لا أهمية له. ولذلك، فإن غياب الحريات أدى إلى بؤس الفلسفة في بلادنا. وأكبر دليل على ذلك، تلك العبارة الشائعة على ألسنة العرب من المحيط إلى الخليج، وهي عبارة «بلاش فلسفة»، والتي لا تعني سوى إهمال العقل، لأننا لم نعد بحاجة إليه، ولا قيمة للفكر الذي ربما لا يجلب وراءه سوى المصائب! وليس ذلك بغريب في مجتمع يقف موقفاً عدائيا من العقل، ويطمئن أقصى غايات الطمأنينة إلى الخرافة؛ فالبعض يرى في الفلسفة كفراً وإلحاداً، وأن كل من تمنطق قد تزندق، والبعض يرى أنها لا جدوى من ورائها ولا طائل؛ لأن الدين يشمل كل ما جاء فيها، فيكون السؤال الاستنكاري هو جواب في حد ذاته: لماذا نترك المصدر الإلهي، ونبحث عن مصدر إنساني مليء بالتناقضات والاختلافات؟! وهذا الناتج كان بسبب الأنظمة التسلطية في معظم البلاد العربية التي رأت في إعمال العقل، مصدر تهديد لها؛ فقد سرقت أنظمة الحكم في بلادنا من الإنسان حق التفكير، عندما رفضت أن تجعله يرتد إلى نفسه ليفكر؛ ولذلك كان من الطبيعي أن تظهر الفلسفة في أثينا المجتمع اليوناني الحر، وليس في إسبرطة ذلك المجتمع العسكري المستبد.

> ليس بغريب في مجتمع يقف موقفاً عدائيا من العقل، ويطمئن إلى الخرافة؛ أن يرى في الفلسفة كفراً وإلحاداً، وأن كل من تمنطق قد تزندق

وأنا أرى صراحة، أن بلادنا تدفع ضريبة الابتعاد عن الفلسفة أو تهميشها؛ فالفلسفة في الأساس هي وضع كل رأي للفحص والنقد والتمحيص، وذلك في مقابل التبعية والانصياع والتقليد، فكان من الطبيعي في هذا المناخ الاتباعي أن تظهر داعش وأخواتها. ومن ذلك كله، يمكننا القول بأن الأقطار التي تتميز بالحرية تزدهر فيها الفلسفة والعكس بالعكس.

*** في خضم الثورات المعرفية التي عاشها العالم العربي ومازال، ما هو الفرق بين الفيلسوف والمفكر؟**

تشهد الأمة العربية من منتصف القرن التاسع عشر وحتى اليوم، ثورات معرفية متتالية، نستطيع من خلالها أن نجد مجموعة كبيرة من المفكرين في هذا القطر أو ذاك، من أمثال رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده وفرح أنطون ومصطفى عبدالرازق وأنطون سعادة وخير الدين التونسي ومالك بن نبي وعثمان أمين وتوفيق الطويل وزكي نجيب محمود وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، وغيرهم كثير؛ ولكنه من الإسراف في القول أن نقول بأن هذا المفكر أو ذاك يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق المذهبي والفلسفي، والذي يقيم آراءه داخل هذا النسق اعتمادا على منهج محدد، يلتزم التزاما تاما بخصائص الفكر الفلسفي، وما ينبغي أن يكون عليه الموقف الفلسفي. ولكننا نرى في كل المفكرين العرب الذين جاءوا بعد ابن رشد (آخر فلاسفة العرب) ممن ذكرنا أعلاه أو من غيرهم، أنهم قدموا بعض الأفكار الإبداعية أو المحورية التي تكون أقرب إلى المفتاح أو خط النظر منها إلى المبدأ الفلسفي، لأن الإبداع الفلسفي لا يتحقق بإلقاء فكرة في صفحات، كما أن الشاعر العظيم ليس ذلك الذي يطلق

بيتاً رائعاً أو قصيدتين من الدرر، وإنما يشترط له العرض التفصيلي الممتد، كذلك الفيلسوف يشترط له الحكمة النظرية التأملية التي تنطوي على قدر من التنظيم والاتساق والنظر المتعمق من أجل الوصول إلى أسس عقلية لما يمكن أن يتبناه من مبادئ وأفكار. ومن ثم يمكننا النظر إلى «مدرحية» أنطون سعادة أو «جوانية» عثمان أمين أو «المثالية المعدلة» عند توفيق الطويل أو «التراث والتجديد» عند حسن حنفي، على أنها أفكار لم تتطور إلى نسق مذهبي متكامل الأركان، كما هو الحال لدى الفلاسفة، وهنا يكمن الفرق الجوهري بين المفكر والفيلسوف.

*** ما هي قراءتك للمشاريع الفكرية الكبرى؟**

في الحقيقة، يمكن تصنيف المشاريع الفكرية الكبرى في تاريخ الفلسفة على محورين؛ العقلانية والتجريبية أو المثالية والواقعية. تميزت في البداية بطابع عملي تجريبي في الفكر الشرقي القديم، ثم ظهرت الفلسفة اليونانية في مدينتي «أيونية» و«ملطية» في القرن السابع قبل الميلاد، وتشكل ذلك في المدرسة الأيونية الطبيعية والمدرسة الأيلية والمدرسة الذرية، وتميزت الفلسفة في تلك الحقبة بالتجريبية، حيث انحصرت في إطار المادة والطبيعة، ثم اتجهت إلى العقلانية مع سقراط، ووصلت الذروة مع أفلاطون، وإن عاد أرسطو ليجمع بين العقلي والتجريبي في فلسفته. ثم انتقلت الفلسفة إلى بلاد الإسلام، حيث ظهرت الفلسفة الإسلامية ذات الاستلهام اليوناني مصطنعة لها إشكاليات أخرى تتفق أحيانا وتختلف أحيانا أخرى مع سابقتها اليونانية، ثم جاءت الفلسفة في العصور الوسطى، والتي دارت في أغلبها حول مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين كامتداد طبيعي للفلسفة الإسلامية، ثم ظهرت الفلسفة الحديثة التي تمحورت بين العقلي والتجريبي، فتزعم ديكارت الاتجاه العقلي، بينما ترأس بيكون الاتجاه التجريبي، وبينهما انقسم الفلاسفة حتى ظهر العصر الحديث بتياراته الفلسفية ومشاريعه الكبرى، مثل الوضعية والنفعية والوجودية والبراجماتية والماركسية والفينومينولوجية والتفكيكية والبنيوية وغيرها.

> إنه لمن الإسراف في القول أن نقول بأن هذا المفكر أو ذاك في الوطن العربي يرتفع إلى مستوى الفيلسوف صاحب النسق المذهبي والفلسفي

*** هل يحق لنا أن نقول من خلال بعض هذه المشاريع الفكرية الكبرى، إن فلاسفة الإسلام خصوصاً القدامى منهم، عقلانيون؟**

من المسلّم به أن الفلسفة الإسلامية تنقسم بين المؤرخين إلى قسمين: الفلسفة الإسلامية في المشرق؛ ويمثلها الكندي والفارابي وابن سينا، والفلسفة الإسلامية في المغرب العربي؛ ويمثلها ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، إذ كانت النزعة العقلية البرهانية هي النزعة المميزة لفلسفة المغرب العربي ولمدرستها الفلسفية ممثلةً في ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. أما المدرسة الفلسفية في المشرق، فلم يكن طابعها عقلانياً بحتاً كمثيلتها في المغرب، بل كانت تعاني الكثير من الشوائب المتعلقة بعلم الكلام والتصوف وأمشاج أخرى. وبناءً على هذا، يمكننا أن نميز بين مدرستين في الفلسفة العربية الإسلامية تمييزاً ليس فقط يعتمد على الجانب الجغرافي الذي يميز بين المدرسة الفلسفية في المشرق العربي والمدرسة الفلسفية في المغرب العربي، ولكن تمييزاً بين مدرسة فلسفية مغربية تتسم بالنزعة العقلية البرهانية، وتتخذ من العقل حكماً ومعياراً في كل أمر من الأمور، حتى أن معرفة الله وعبادته عن طريق العقل أفضل عندهم من عبادته عن طريق الشرائع وما جاءت به، كما سعت إلى

الفصل بين البحوث الدينية إلى حد ما عن البحوث الفلسفية، وعزل العامة جملة عن الفلسفة، فلم يتقيد فلاسفتها لا بالدين ولا بالعامة. ومدرسة فلسفية أخرى في المشرق العربي، تعد مزيجاً من الفلسفة والتصوف وعلم الكلام (فلسفة الكندي وفلسفة الفارابي وابن سينا وفلسفة الإشراقيين عموماً)، والتي سعت إلى التوفيق بين الآراء أكثر من سعيها إلى الابتكار والتجديد.

ويمكن القول بأن المدرسة العقلية البرهانية في المغرب العربي قد طبعت التفكير العلمي والفلسفي في الأندلس بطابعها العقلي البرهاني؛ فقد انعكست إشعاعات هذه المدرسة على الثقافة الأندلسية عموماً، بل امتدت إشعاعاتها فيما بعد، حتى وصلت أوربا على يد الرشديين اللاتينيين الذين انتشروا في مختلف أنحاء أوربا وجامعاتها.

*** هل هناك فعلا انعدام للوعي فلسفي، كما يقول زكي نجيب محمود، وهل الفلسفة العربية مجرد استنساخ من الفلسفة الغربية كما يدعي البعض؟**

لا أتفق كثيراً مع قول مفكرنا الكبير بانعدام الوعي الفلسفي، والذي جاءت حجته على أن الناس من حولنا، نراهم على عداوة حادة مع العقل، وبالتالي فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر ودقة التخطيط والتدبير، فإذا انطلقت الصواريخ تغزو الفضاء ويرود أصحابها أرض القمر، تمنوا من أعماق نفوسهم أن تأتي الأخبار بفشل التجربة ! كما يستعيذوا بالله، عندما يسمعون عن زرع قلب آدمي لآخر، مؤكدين أن تلك محاولات مجنونة لن تؤدي إلى شيء؛ بل يؤكد زكي نجيب أن هذا هو حال العديد من علمائنا؛ فما بالك من العامة وأبناء السبيل! وعلى غرار الأفراد يمكن أن تتصور الدول!

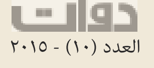
اتسمت المدرسة الفلسفية المغربية بالنزعة العقلية البرهانية، واتخذت من العقل حكماً ومعياراً في كل أمر من الأمور بما فيها العبادات

ومن ثم قرر أن هناك أزمة وعي جارفة تخشى ذكاء العقل إذا توقد، ليصبح نافذة إلى الأعماق؛ لأنهم يريدون أن يأخذوا الأمور «بالبركة» - على حد قول زكي نجيب محمود - لينتهي إلى القول بأننا نعطي الصدارة لعواطفنا في أحكامنا وسلوكنا ونفاخر الناس بذلك، ونصر على ترك عقولنا في أزمتها تنتظر لنا البعث من جديد.

ومن ثم يأتي عدم موافقتي لموقف زكي نجيب وذلك ببساطة، لأنه بدأ يخرج من بين علمائنا من يبهر العالم بعلمه الدقيق، فيحصل على جائزة نوبل، ومن هؤلاء من عولت عليهم الشعوب والدول، الأمل المنشود في نهضتها المرجوة، فأتاحوا لهم كل السبل لتحقيق ذلك، فظهرت الجامعات العلمية التي تحمل أسماءهم تكريماً لهم وانتظاراً لتخريج من يحذو حذوهم.

ولكن يبقى الوعي ناقصاً غير مكتمل، وهذا في رأيي ما يؤخر الإبداع الفلسفي؛ فالوعي بالذات وبالآخر هو بداية الإبداع الفلسفي، وهذا الوعي ينقسم إلى مستويين: وعي الأمة بذاتها، ووعي الفيلسوف فردا برسالته وقدراته، فليست الفلسفة سوى رؤية متميزة للكون، ولا يمكن أن تكون إلا في إطار ثقافة أمة، ليست متميزة عن غيرها فحسب، بل لتعي هذا التميز.

أما الزعم بكون الفلسفة العربية مجرد استنساخ للفلسفة الغربية؛ فهذا زعم يجافي الحقيقة إلى حد ما، فإذا نظرنا إلى الفلسفة الإسلامية عند فلاسفة الإسلام،



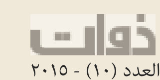
سنجد أنها أضافت وأكملت وشرحت وبينت الكثير والكثير على الفلسفة اليونانية، ولم تكن تابعة ومقلدة لها البتة. أما ما يحاول أن يبدعه الفكر العربي في المشرق والمغرب، وما نراه من محاولات عربية تحاول الفكاك من أسر التبعية الغربية، كدعوة ناصيف نصار إلى طريق الاستقلال الفلسفي في المشرق، أو دعوة طه عبدالرحمن في المغرب العربي إلى الدعوة إلى الاختلاف الفكري والفلسفي عن الغرب، وضرورة أن تكون للأمة الإسلامية جوابها الخاص على أسئلة عصرها وزمانها، لهي خير دليل على تهافت ذلك الزعم، الذي يختزل الفلسفة العربية ويصفها بأنها استنساخ للفلسفة الغربية.

*** هناك مصطلحات كثيرة حول نهاية الفلسفة ونهاية التاريخ ونهاية الأدب ونهاية الأيديولوجيا، ما التفسير الذي تقدمه لهذه النهايات؟**

أصبحت تلك النهايات تتردد في المنتديات الثقافية بصفة عامة؛ فكثيراً ما نسمع عن «نهاية الفلسفة»، وقد ظهر تعبير «نهاية الفلسفة» في الفكر الحديث عند هيجل، بمعنى أن للفلسفة في التاريخ رحلة، هي نوعا ما أوديسا للفكر الإنساني الكلي، سوف تصل غايتها؛ أي نهايتها، عندما تصبح الروح الكلية؛ أي العقل واقعاً محسوساً يعيشه البشر. في حين يرى البعض في تعبير «نهاية الفلسفة» أن الفلسفة بما عهدناه فيها من مشكلات مطروحة للبحث ومن مناهج في تناولها، قد تجاوزها التطور التاريخي في العلم والسياسة، هذا التطور جعل من الفلسفة علما عقيما لا يؤدي دوراً إيجابياً في المعرفة المعاصرة، ولهذا فسوف ينصرف عنه الناس، وذلك ما ذهبت إليه الوضعية والماركسية والتحليل النفسي والبراجماتية. فذهبت الوضعية إلى الزعم أن الفلسفة من خلال موضوعها، وهو المفاهيم المجردة ومنهجها، وهو التأمل، لا تستطيع الكشف عن المشكلات الحقيقية التي يعانيها الإنسان في الواقع، ولهذا ينبغي ترك هذا النشاط الفكري والاتجاه إلى دراسة الواقع الموضوعي، وما به من علاقات اجتماعية واقتصادية تخضع لمعيار التحقق. كما ادعى «كونت» أن مراحل البشرية الثلاث، قد تخطت وتجاوزت الفلسفة، حيث كانت تأتي أجوبة الإنسان في المرحلة الدينية من الدين، وفي المرحلة الميتافيزيقية من الفلسفة. أما في المرحلة الحالية، وهي مرحلة العلم، فمن العلم. في حين رأى الماركسيون أن الفلسفة مثلها مثل الدين، تقدم للإنسان تعويضات نفسية عن الفقر المادي الذي يعيش فيه، لكن بمجرد أن تتحقق العدالة الاجتماعية، وينتهي الفقر من العالم بتطبيق الشيوعية، فإن الفلسفة ستنتهي حينذاك. أما مدرسة التحليل النفسي، فرأت أن الفلسفة تتمثل في الوعي، ولما كان اللاوعي عندهم أكثر أهمية وحسماً من الوعي، فلم تكن عندهم سوى مجرد ثرثرة عقيمة. أما البراجماتية، فجاءت لتزعم بأنه لا توجد حقائق ولكن توجد ذرائع، والبحث عن الحقيقة الذي هو مهمة الفلسفة مجرد جهد عبثي لا طائل من ورائه؛ بينما يرى ريتشارد رورتي أن الفلسفة المعروضة علينا اليوم، سوف تنتهي لتدخل في عصر ما بعد الفلسفة الذي تتحول فيه الفلسفة إلى نوع أدبي، مثلها مثل الشعر والرواية والكتابة المسرحية؛ فالناس لن يبحثوا فيها عن الحقيقة، وإنما عن المتعة.

إن الحديث عن النهايات كـ «نهاية الفلسفة» و«نهاية الأدب» و«نهاية الأيديولوجيا» و«نهاية التاريخ» محض «رؤى فانتازية»

أما القول بـ «نهاية التاريخ»، وهي تلك العبارة التي ظهرت عند «فوكوياما» في مقاله الشهير «نهاية التاريخ»، والتي كان يعني بها وضع حد للأفكار الأيديولوجية في التاريخ الإنساني، وانتشار قيم الليبرالية والديمقراطية الغربية، ولا يعني فوكوياما أن نهاية التاريخ



تعني نهاية أحداث الظلم والاضطهاد، وإنما التاريخ هو الذي انتهى، حتى وإن عادت نظم استبدادية للحكم في مكان ما، فإن الديمقراطية كنظام وفلسفة ستقوى أكثر مما قيل.

أما القول بـ «نهاية الأيديولوجيا»، تلك العبارة التي تعود إلى عالم السياسة الأمريكي «دانيال بيل» الذي تنبأ بأن الأيديولوجيا في طريقها إلى الفناء، ويعني بذلك «انتصار فكرة حتى تبتلع بقية الأفكار» وعلامة تحقيق ذلك هو نهاية التاريخ وحروب الحضارات.

وفي رأيي أن الحديث عن كل هذه النهايات «نهاية الفلسفة» و«نهاية الأدب» و«نهاية الأيديولوجيا» و«نهاية التاريخ» كلها محض «رؤى فانتازية»؛ فلا يعني نهاية الفلسفة في رأينا، سوى صعوبة استمرارها بصورتها التقليدية. ولذلك، فعليها أن تبحث عن موضوعات أخرى ومناهج جديدة، تظهر حاليا في مناقشة معضلات أخلاقية تتعلق بمعنى الموت والحياة وجدوى استمرار مؤسسة الأسرة ومشاعر الأمومة والأبوة وعلاقة الصحة بالثروة، والأخلاق بالهندسة الوراثية، وغيرها من موضوعات تستدعي المراجعات الفلسفية.

كذلك هي «نهاية التاريخ» و«نهاية الأيديولوجيا»، فلن تحسم فكرة واحدة أو أيديولوجيا واحدة، الصراع لصالحها، ولكن سيبقى التاريخ لرصد صراع الأيديولوجيات، وستظل الفلسفة والأدب والتاريخ والأيديولوجيا مادام وجود الإنسان على الأرض.

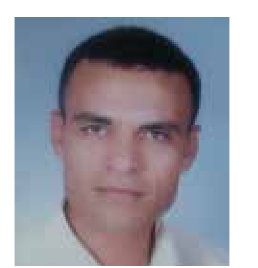
*** ما العلاقة في نظرك بين الفلسفة والعلوم الأخرى؟ وهل يمكن أن تكون الفلسفة بديلاً عن العلم أو بالعكس؟ وهل هما متقاطعان أم يكمل أحدهما الآخر؟**

> القول بأن الفلسفة العربية مجرد استنساخ للفلسفة الغربية؛ زعم يجافي الحقيقة إلى حد ما

هذا سؤال تقليدي، فالفلسفة قديما كانت تعني مجموعة من المعارف البشرية كالسماع الطبيعي والكون والفساد، والتاريخ الطبيعي والمنطق والرياضيات والفلك والموسيقي، والكيمياء والطب والصيدلة، والأخلاق والسياسة؛ وهذا ما نجده شائعاً عند فلاسفة اليونان والعرب، وكذلك عند بعض فلاسفة العصر الحديث. ولكن مع شيوع مبدأ التخصص انفصلت هذه العلوم عن الفلسفة، وتميزت العلوم بمنهجها التجريبي، بينما بقيت الفلسفة بمنهجها العقلي التأملي. وقد استخف العلماء في أول أمرهم بكل بحث لا يصطنع المناهج التجريبية، حتى أدركوا بعد هذا، أنه لا غنى للعلم عن الفلسفة ومناهجها، ولقد استفحلت الجفوة بين العلماء والفلاسفة في القرن التاسع عشر، وكان مرجع هذا إلى غلبة الروح المادية على المشتغلين بالعلم وضعف اعتبار الفلاسفة للواقع، بينما حدث في القرن العشرين تحول فجائي تمثل في الانتقال السريع من المادية إلى الروحية المتطرفة، هذا التحول الذي قارب بين العلماء والفلاسفة من ناحية، وبينهم وبين رجال الدين من ناحية أخرى، ويعود هذا إلى أن العلماء قد أخذوا يتصورون المادة تصوراً جديداً، فاعتبروها مجرد شحنات كهربائية أو إشعاعات موجية، وأدى ظهور مبدأ جديد سموه «الإمكان الصرف» إلى اصطباغ نظرة العلماء للمادة بصبغة دينية، وكان من أثر هذا وغيره أن اتجه بعض العلماء اتجاهاً جديداً، قد يتعذر وصفه بغية اعتباره نوعاً من التصوف، فأخذوا يصفون العلوم بأنها مجرد رموز يراد بها تفسير العالم ، فأصبح الوجود الحقيقي عقلياً تصورياً، فوصف بعضهم العالم بأنه فكر، ووصفه غيرهم بأنه نور.

وهكذا تبدو العلاقة بين الفلسفة والعلم علاقة تكامل لا علاقة صراع.

الإسلام والديمقراطية: توافق أم تنافر؟



إعداد: عيسى جابلي
إعلامي من تونس

لا تزال إشكالية الإسلام والديمقراطية في الفضاء الإسلامي قائمة، ذلك أن قسماً واسعاً من الباحثين والمفكرين يرفضون أية علاقة، يمكن أن تنشأ بينهما بحكم تباين مجاليهما، فإذا كان الإسلام ديناً تتحدث في ظله عن مؤمنين ومسلمين، فإننا في مجال الديمقراطية، نتحدث عن آلية بشرية لتنظيم أساليب الحكم وانتظام الاجتماع الإنساني. وفي الوقت نفسه، يرى آخرون أن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية قائمة تتأسس على قدرة الإسلام على استيعاب الأساليب المعاصرة في الحكم والسياسة، وقابلية نصوصه للتأويل والتطويع، لتقبل ما يطرحه الواقع المعاصر من مستجدات في أساليب الحكم والسلطة. غير أن آراء متشددة تطلق صراحة حكماً فقهياً يقضي بتحريم الديمقراطية في الفضاء الإسلامي، وتعتبرها كفراً صريحاً، بدعوى أنها تسند للعباد ما ليس لهم، اعتماداً على فهم حرفي قائم على عزل الآية الكريمة «إِنِ الحُكمُ إِلاَّ لِلّهِ» (سورة يوسف، الآية ٤٠) من سياقها؛ وهو فهم يؤدي إلى اعتبار الديمقراطية (سيادة الشعب) امتلاكاً لما يسند لله وحده، مع أن بعض التفاسير (الطبري وابن كثير مثلاً) تذهب إلى أن معنى الآية هو إثبات العبودية لله وحده، والفرق واضح بين العبودية (المتعلقة بالدين والإيمان) والحاكمية (المتعلقة بالاجتماع والسلطة). وبين هؤلاء وأولئك، يرى باحثون ومفكرون أنه يمكن التوفيق بين الإسلام والديمقراطية على قاعدة الوصل بين مصطلحي الديمقراطية والشورى بناء على تأويل عبارة «شورى» الواردة في القرآن الكريم «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشورى، ٣٨).

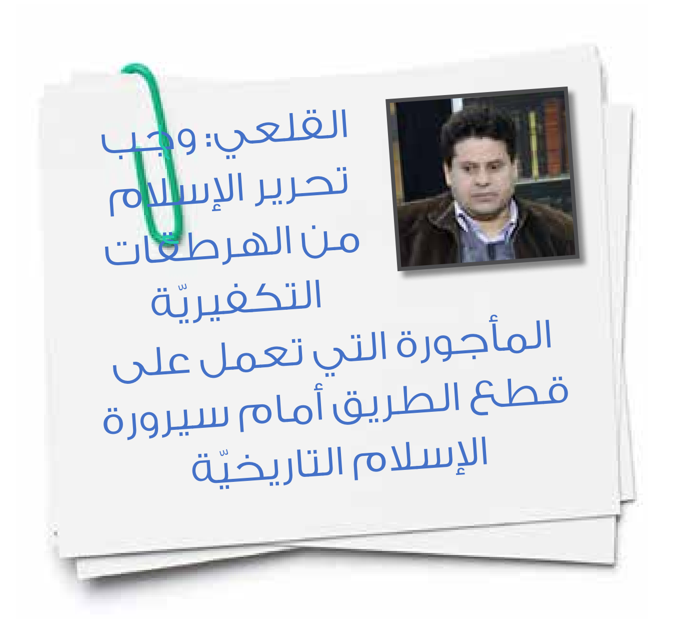
إذن، لا تزال العلاقة بين الإسلام والديمقراطية إشكالية تثير جدلاً واسعاً، لم يستطع الفضاء الإسلامي تجاوزه، رغم أن دولاً عربية إسلامية كثيرة قد قطعت أشواطاً متباينة في الحسم في هذه المسألة. وفي هذا الإطار، طرحت «ذوات» هذه الإشكالية على ثلة من الباحثين العرب لمعرفة رأيهم فيها.

تحرير الإسلام..

يرى الباحث التونسي مصطفى القلعي أن المسألة تقتضي تأنياً وحيطة من «الإسقاطات من نوع أنّ الشورى كانت ممارسة ديمقراطيّة مبكّرة». كما يرى ضرورة الحذر من «المصادرات على شاكلة أنّ الديمقراطيّة مسألة غربيّة علمانيّة ليبراليّة حديثة أساساً، ولا يمكن طرحها من زاوية علاقتها بالإسلام، باعتباره ديناً محافظاً». ذلك أن «المسألة تزداد إشكالاً متى سقطنا في الفخّ الأكبر الذي تنصبه لنا التيّارات والأحزاب الإسلاميّة الموجودة اليوم، حين نقبل منها أن تنصّب نفسها ناطقة رسميّة باسم الإسلام لا حديث عنه إلاّ معها».

ويؤسس القلعي رأيه على توسيع نظرتنا إلى الإسلام الذي يراه أكبر من أن ينحصر في كونه «ديناً وعبادات وفقهاً وأصولاً وحدوداً، بل هو أيضاً قصص وحكايات وجماليّات؛ وهو كذلك فضاء حضاري تجتمع تحت خيمته أجناس وأعراق ولغات وشعوب، وهو أيضاً سيرورة وتاريخ، وهو فضاء حضاري حيّ قابل للنموّ والتطوّر، رغم النزعة السلفيّة التي تلوي عنق التاريخ وتريد جرّه القهقرى».

ويتابع: «الإسلام بالقوّة وبالفعل أكبر من إسلام الإيمان وضدّه وأكبر. لذلك وجب تحرير الإسلام من الهرطقات التكفيريّة المأجورة التي تعمل على قطع الطريق أمام سيرورة الإسلام التاريخيّة من أجل ترسيخ وعي دراميّ زائف بأنّ الإسلام رجعيّ. الإسلام ليس ديناً فقط؛ بل الدين مكوّن رئيس من مكوّنات الفضاء الإسلامي. وحصر الإسلام في بعد الإيمان والعبادات الدينيّة، ثمّ الاستيلاء عليه في مكوّنات حركيّة وحزبيّة أقرب إلى الفاشيّة تنظيمياً هو ما يحمل على الظنّ بأنّ الإسلام لا يمكن أن يكون ديمقراطيّاً». ويستدل الدكتور القلعي على ذلك بأن «التيّارات الإسلاميّة أحزاباً ومذاهب بعضها مارس الديمقراطيّة في أرقى وجوهها، وهو الانتخاب في تجارب كثيرة، مثل الجزائر وتونس مصر». مع إشارته إلى أنها في أحيان كثيرة «لا تتعامل مع الديمقراطيّة تعاملاً مريحاً، بل تراها طريقاً للتمكين وتأسيس مشاريعها وأحلامها الاستخلافيّة الرجعيّة. وذلك راجع أساساً إلى كونها حركات محافظة معادية للديمقراطيّة التي هي تحرّر وانطلاق».



علاقة الإسلام بالديمقراطية قائمة ولكن..

أما الباحث والناقد المصري مصطفى الضبع، فيذهب إلى أن «العلاقة بين الإسلام والديمقراطية قائمة بالفعل، ولكنها قائمة هناك نظرياً في العمق، حيث تستند كثير من مبادئ الديمقراطية على مبادئ إسلامية كمبدأ الشورى الذي أقره الإسلام على سبيل المثال، ومبدأ مراعاة التطور الحتمي في حياة البشر، والإقرار بأن القيادة السياسية لا تعني بالمرة الكهنوت العلمي والمعرفي بامتلاكها مفاتيح المعرفة حصرياً (أنتم أعلم بشؤون دنياكم)».

لذلك، يرى الدكتور الضبع أن «الإسلام لا تنقصه المقولات الكاشفة عن علاقته بالديمقراطية، ولا ينقصه مفهوم الديمقراطية الذي يمكن بسهولة استخلاصه (نظرياً) من بين تفاصيل الفكر الإسلامي ومبادئه، وإنما تنقصه مجموعة من المراجعات:

مراجعة مقولات تستخدم بطريقة غير منطقية في أحيان كثيرة (العلاقة بين الحاكم والمحكومين)؛

مراجعة مقولات تخص مفهوم الديمقراطية وكيفية فهم المسلمين له؛

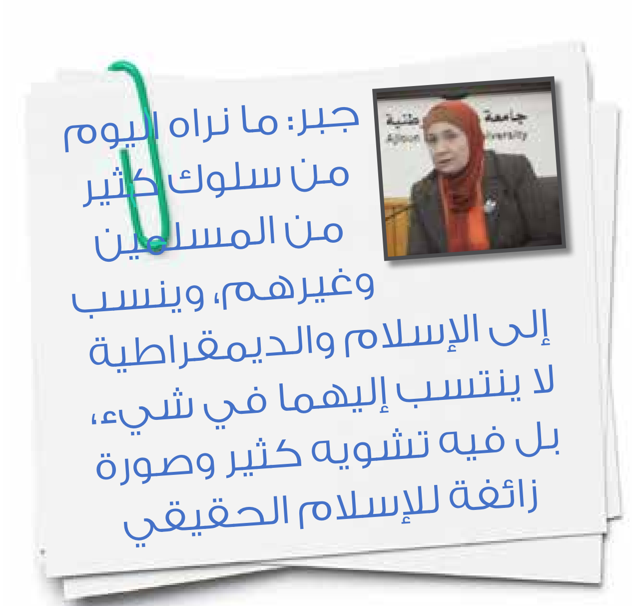
مراجعة فكرة تأليه الحاكم أحياناً، وتحويله من الإنسان إلى الإله المعصوم من الخطأ، والذي لا يصلح للحكم سواه (لسنوات طويلة ظل البعض يردد أن مبارك هو الوحيد الصالح لحكم مصر، وهذه الأيام تؤكد خطأ مقولة دفعت مصر ثمنها غالياً)».

وبناء على ذلك، ينتهي الدكتور الضبع إلى أن «للإسلام فهمه الخاص للديمقراطية ولكننا لم نسع لاكتشافه، وشأنه شأن الكثير من المقولات التي لم نطورها، لأننا ببساطة حفظناها ورحنا نرددها فقط، لذا فقدت مضمونها بالنسبة إلينا».



أي إسلام وأية ديمقراطية؟

من جهتها، ترى الباحثة الأردنية الدكتورة مريم جبر أن هذه القضية تندرج «في إطار مشغل عام هو علاقة الإسلام بالحداثة، وطرحه اليوم لا ينقطع عن ذلك التوتر الحاد والهائج بين تراث ماضويّ يحتاج إنعام نظر، وحداثة قويّة باتت تملك علينا أمرنا بما بعثته فينا من تفكير في بعض المسائل الحارقة كالحريّة والعدالة الاجتماعيّة والكرامة الوطنيّة». وتتساءل: «عن أيّ إسلام نتحدث وعن أية ديمقراطية؟»، مشيرة إلى التباين الواضح بين جوهر الإسلام والديمقراطية و«ما نراه اليوم من سلوك كثير من المسلمين وغيرهم، وينسب إلى الإسلام والديمقراطية لا ينتسب إليهما في شيء، بل فيه تشويه كثير وصورة زائفة للإسلام الحقيقي، وادعاء للديمقراطية في وقت تُمارَس فيه شتى أنواع القمع والكبت الفردي والجماعي، والتمييز العنصري والطائفي والجندري وغيرها». لذلك، ترى الدكتورة جبر أن «التوفيق بين الطرفين الإسلام والديمقراطية يتطلب الوقوف عند نقاط الالتقاء بين نظامين؛ أحدهما إلهي والآخر بشري، ولا بدّ من العودة إلى مراجعة صورة الإسلام الحقيقي بوصفه دين حرية واختيار، ونظاماً يحدد علاقة الإنسان بالكون وبخالقه، بعيداً عن التعصب والإقصاء، وبما لا يتنافى وإقامة مجتمع مدني يحتكم لقانون وأخلاق تضبط مجمل العلاقات بين أفراده وتحفظ لهم حقوقهم الإنسانية»، وهي مهمة تؤمن الدكتورة جبر بصعوبتها «في ظل ما نعيشه من تطورات وتفاعلات عالمية، بل هي أقرب إلى محاولة إقامة مدينة فاضلة في حمّى الصراعات السياسية والدينية والأيديولوجية، اختلطت فيها المفاهيم وتداخلت حتى غدا من الصعب المواءمة بينها، وغدا طرح سؤال، مثل إمكان التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، ضرباً من المراوغة لا تفضي حسب رأيي إلى نتيجة، إلا بالقدر الذي تتم فيه مراجعة مجمل الخطابات ذات الصلة، الديني منها والسياسي والاجتماعي، لتحقيق حالة من التكيف والمواءمة التي يتوافق فيها المسلمون أنفسهم مع ذواتهم وتكوينهم الديني وفهمهم للإسلام وغاياتهم السياسية المعلنة منها والكامنة طيّ خطابهم، ومع متطلبات عصر ومجتمعات باتت رهينة عدد



من التجاذبات الثقافية والتاريخية المعاصرة المتناقضة وتعدد المفاهيم وضبابيتها».

تنمية الوعي أولاً..

ودعا الباحث المغربي الدكتور محمد غاني إلى ضرورة «التفريق بين ديمقراطية مؤسسة على علم عن غيرها موسومة بديمقراطية مؤسسة على جهل»، ذلك أن السؤال عن إمكانية التوفيق بين الإسلام والديمقراطية من عدمه يبقى مؤجلاً، لأن مرحلة مهمة تسبقه، وهي: «هل يمكن الوصول بالشعب إلى درجة وعي راق بسياقه الزماني والمكاني والديني مع استحضار كل الاتفاقيات الدولية؟». ويتابع: «آنذاك يمكن إعادة طرح السؤال من جديد على كل الفاعلين في المجتمع، ودون شك سيكون هناك اندماج بين المنظومتين؛ فالإشكال في نظرنا ليس في الإسلام بقدر ما هو في ترق فهمنا لهذا الإسلام وربطه بالسياقات المعاصرة ربطاً وسطاً لا إفراط فيه ولا تفريط».

ورأى الدكتور غاني، أن الإسلام «قابل للتكيف مع الأزمنة والأمكنة، ويمكن أن يتقبل كل المناهج الحديثة، وبالتالي يمكن أن يقبل بديمقراطية كنتيجة حتمية لشعب واع بحقوقه وواجباته، لا ديمقراطية غوغاء أغلب المشاركين في اقتراعاتها غير مبالين بما يدور حولهم من أحداث يومية مبثوثة في الجرائد».



الديمقراطية.. الإسلام.. الإسلام السياسي

وأشار الباحث العراقي، الدكتور عبد الكريم عز الدين الأعرجي، إلى أن إشكالية الإسلام والديمقراطية تعدّ «من الإشكاليات الجدلية في عصرنا الحديث، حيث اختلفت الآراء والاتجاهات لبيان مدى علاقة أحدهما بالآخر»، وأكد «أنه لا مناص من تحقيق الديمقراطية من خلال تفعيل آليات الفكر الإسلامي، لأن منظومته تستند في رؤاها إلى منهجين؛ الأول علاقة الفرد بالرب، والثانية علاقة الفرد مع الهيئة الاجتماعية، ومن هنا، فإن النظرية الإسلامية تحث الخطى في سبيل إيجاد مشاركة فعلية للجماهير في صياغة القرار السياسي، وانطلقت بذلك من خلال الهدف السامي للإنسان، باعتباره الغاية والوسيلة لتحقيق مجتمع الدولة الفاضلة». وتابع: «وعليه، فإن هذه النظرية تتمحور حول فاعلية القيمة الجماهيرية وأثرها الإيجابي في المجتمع وكيانه السياسي، وأثرت بفعالية في رفض الاحتكار والاستبداد وإلغاء الآخر أو تهميشه، ومنعه من المشاركة الفعلية في صنع القرار السياسي».

غير أن الإسلام السياسي، في رأيه قد لعب دوراً سلبياً في ترسيخ تقديس الأفراد: «إلا أن الإسلام السياسي ومن خلال تاريخه الطويل، وعبر قرون من الزمن، قد عكس لنا صورة قاتمة ومشوهة في ذلك، لأنه ذهب إلى تعزيز روح الاستبداد وشخصنة السلطان والحاكم واختزال التاريخ في أولئك الأشخاص، وتهميش الدور الحقيقي للشعوب والأمم». واستدل على فكرته بما حفظت كتب التاريخ القديمة، مثل الطبري والمسعودي وابن الأثير وغيرهم، من «شخصنة واضحة للأفراد، مثل الخليفة أو الوزير، صاحب الجند أو الشرطة وغيرهم من كبار رجال الدولة، فهم يلعبون لوحدهم بدماء الناس ونفوسهم، في واقع استبدادي يشار بأنه جزء من منظومة الخلافة الإسلامية، وهو في الحقيقة لا يمت إلى الإسلام بصلة». واستنتج من تحليله أننا «بأمس الحاجة إلى إعادة صياغة الخطاب الإسلامي، وتهذيب النظرية السياسية الإسلامية، وتنقيتها من الشوائب والرواسب التي لحقت بها من خلال التأثير الشخصي والانفرادي دون تفعيل الدور الجماهيري في صناعة الحياة وقمع الاستبداد والطغيان».



الإسلام والديقراطية.. تجاذب وتنافر

من جهته، يرى الباحث والكاتب الجزائري الدكتور فيصل الأحمر، أن القضية تطرح بشكلين؛ إذ يبحث فريق أول «نظرياً في التلاقي – الذي يقر منذ البداية بوجوده - بين الفكرة المثالية للديمقراطية ذات الأصول الأثينية وبين الفكرة المثالية التي يتم تناقلها دون كلل حول النظام السياسي الإسلامي، كما يتمثله مستلهمو السيرة النبوية الشريفة، وعشاق الإسقاط المثالي للحاضر المريض على الماضي مفترض السلامة البعيد جداً عن واقعنا الحالي». وهو طرح مفيد نظرياً، ولكنه «خال من الجدوى على المستوى التطبيقي». وأما الفريق الثاني، بالنسبة إلى الدكتور الأحمر، فهو ممثل «بالأحزاب والاتجاهات الإسلامية جلها - لكي لا نقول: كلها، التي تستنكر الديمقراطية على اعتبار أن الإسلام يغنينا عن التشبث بعنوان غربي كالديمقراطية». وأكد الباحث أن الاتجاهين «بعيدان عن الحق ولكنهما فعالان جداً على المستوى الواقعي».

ويتابع الدكتور الأحمر: «إن روح الديمقراطية، التي هي إشراك الناس في تقرير مصيرهم، وجعلهم شركاء في القرار والتسيير والحرص على تمثيل الأفراد من خلال أداة الانتخاب والتمثيل الحر للأفراد في مختلف مستويات القرار السياسي، هي روح حققتها أمم كثيرة، ونجحت على المستوى التطبيقي في كثير من الأمم غير الإسلامية، بل وتملك في التاريخ الإسلامي كثيراً من الأمثلة التي تبين صلاحيتها، ولا تملك بيانات شرعية ببطلانها، وهذا أهم ما في المسألة من الناحية النظرية».

ثم يستنتج قائلاً: «لهذا، فأنا كمفكر مؤمن بنجاعة الديمقراطية، وكمثقف مسلم شديد الإصرار على إدراج الدين الإسلامي في مختلف مناحي الحياة كتجربة إيجابية التأثير في الحياة، وكمشتلة تمكن العالم من كثير من بذور الخير والصلاح للفرد والجماعة معاً - عكس ما أثبتت التجارب الدينية الأخرى -، أنا أومن بأنه لا تعارض بين الديمقراطية والإسلام، ولكنه طرح لم تتم تجربته في البلاد الإسلامية حتى الآن، رغم كثرة الحديث عنه».



المدرسة الفنلندية: نموذج متميز للمدرسة البنائية*

بقلم: د. مصدّق الجليدي
أستاذ وباحث أكاديمي
بالجامعة التونسية

* سنعتمد هنا بالأساس على تقرير ميداني، قامت به الصحفية المتخصصة مارلين بومارد مراسلة لوموند دي ليدوكسيون Le Monde de l›éducationوالعنوان الأصلي للتقرير هو:
Finlande: Pourquoi les élèves réussissent, Le Monde de l›éducation, Janvier ٢٠٠٨, p. ٥٢-٤٤

كما سنعتمد المقال:

Julie Jolie, Pourquoi s'intéresser à l'école en Finlande, L'Express, ٢٠٠٤-١٠-٢٥

ونحيل كذلك إلى:

«National summary sheets on education systems in Europe and ongoing reforms» Étude publiée par Eurydice, ٢٠٠٦

وفي نهاية المطاف، نحيل إلى:

Richard Garner, "Finland schools: Subjects scrapped and replaced with ‹topics› as country reforms its education system", in THE INDEPNDENT, Saturday ٠٤ April ٢٠١٥

دأبت البلدان المغاربية منذ حصولها على الاستقلال في نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات على الاقتباس في نظمها التربوية عن الفرنسيين، متبعة ما يصدرونه من إصلاحات ونظم توجيهية بصفة تكاد تكون حرفية، وإذا كان هذا مفهوماً في مطلع الاستقلال، باعتبار الخضوع للقاعدة العمرانية الخلدونية «إن المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب»، ونظرا لافتقادها للإطارات التعليمية ذات التكوين العصري، فضلاً عن الاتفاقيات الثقافية الملزمة لها جميعاً أو لبعضها على الرفع من شأن الفرنسية على حساب اللغة الوطنية، وما يستتبع ذلك من استصحاب لمختلف المعاني والرؤى المندمجة في هذه اللغة الأجنبية والقيم المستبطنة فيها. واليوم أصبحت المنظومة التربوية الفرنسية تشكو من صعوبات جمّة، وتندب حظها أمام تراجع أداء أبنائها في الاختبارات الدولية في مستوى أهم المواد التعليمية. فإذا كان هذا حال مدرسة حديثة عريقة، مثل المدرسة الفرنسية، فما بالك بالمدارس التي ظلت تقتفي أثرها الحافر بالحافر طوال عقود طويلة؟ أعني بذلك خاصة مدارس البلدان المغاربية.
أفليس الأجدر إذن، بهذه المدارس أن تيمّم وجهها شطر مدارس أخرى عالمية أثبتت تميزها ونجاعتها، على غرار المدارس الفنلندية والكورية الجنوبية والسنغافورية والنيوزلندية، وغيرها من المدارس الآسيوية والسكسونية التي باتت تتصدر ترتيب نتائج الاختبارات الدولية؟

لهذا الغرض، اخترنا التوقف في هذه المقالة عند واحدة من أنجح هذه المدارس، وهي المدرسة الفنلندية، لنتعرّف على بعض أسرار نجاحها.

فقد كشفت منظمة PISA عن نتائج التحقيق الذي أجرته حول التقديم العالمي نتائج المتمدرسين دون ١٥ عاماً. وقد أفضى هذا التحقيق إلى تصدر فنلندا تلاميذ العالم في اختصاصات الرياضيات والعلوم والتعبير الكتابي لثلاث سنوات على التوالي. ويعزى ذلك أساساً، إلى اتباع هذا البلد الأسكندنافي نظاماً تعليمياً وتربوياً فعالاً.

> نجحت فنلندا بسهولة، في وضع نظام بيداغوجي وتربوي متناسق، يقوم على تركيز نظام المجموعات

لقد نجحت فنلندا بسهولة، في وضع نظام بيداغوجي وتربوي متناسق، يقوم على تركيز نظام المجموعات: مجموعات القسم (الفصل)، ومجموعات مساندة صغيرة، ومجموعات التكفل بالمساعدة الفردية للتلاميذ، الهدف منه أساسا جعل الفرد-المتعلم محوراً للعملية التعليمية- التعلمية، أو كما يصرح مدير أحد الأقسام التربوية AYTAS VESA أن هذا النظام يسعى إلى «منح كلّ متعلم مساعدة فعالة من خلال إذكاء قدراته الذاتية في أقل زمن ممكن»[1].

ويحرص هذا النظام على أن تساهم الهندسة المعمارية للمدارس الموفرة لفضاءات حميمة ميسرة للتواصل بين مختلف الفاعلين التربويين في تحقيق هذا الهدف، كما هو الحال في مدرسة KOULOU MESTRAIN. والجدير بالتنويه أن مدة التمدرس لدى تلاميذ فنلندا تتراوح بين ٦ و١٢ سنة، باعتبار أن إجبارية التعليم تبدأ من سن السابعة إلى حدود السن ١٧.

كما يمنح نظام التعليم الفنلندي إلى الأولياء هامشاً من المشاركة في العملية التربوية داخل المؤسسات التربوية، من خلال نظام المجموعات (مجموعات مساندة)، وهو في ذلك يختلف تماما عن النظام السائد في فرنسا. ويكفي لمعاينة هذا الفارق متابعة سلوك التلاميذ الفنلنديين في مدارسهم، حيث يقترب هذا السلوك أكثر إلى الأنشطة الحرة الموجهة، منه إلى الدروس «المنضبطة». «فالسبورة التفاعلية - كما تقول المدرِّسة MARITA HARVI - توفر مقاربة ملموسة للمعارف في القسم تعجز عنها الطرائق التقليدية، حيث يقبل عليها التلاميذ لتقديم أجوبتهم وإسهاماتهم، وكأنهم في خلية نحل نشيطة بعيداً عن أية انضباطية مصطنعة».

غير أن عوامل النجاح في هذا البلد، لا يمكن أن تُفسّر فقط باعتماده لوسائل تكنولوجية متطورة، وإنما يعود هذا النجاح خاصة إلى المقاربة المعتمدة في النظر إلى قدرات التلميذ ومكتسباته؛ فالمربي الفنلندي يرفض بشدّة الحديث عن التلميذ الفاشل،

١- التصريحات المذكورة في هذا العنصر، مترجمة عن الفرنسية عن التقرير الذي أعدته مارلين بومارد (انظر الهامش السابق) أو عن مقال جولي جُلي Julie Jolie الصادر بمجلة L'Express في ٢٤-١٠-٢٠٠٤



وإنما يوجد بنظره تلاميذ يحتاجون إلى مساندة خاصة تضبطها المؤسسة التربوية بدقة ثم تعالجها وفقا لوضعية التلميذ وبشكل فردي، وهو الأمر الذي ينسحب على التلاميذ المهاجرين، رغم قلة عددهم في المدارس الفنلندية، حيث إن نسبتهم لا تتعدى ٢٪.

ففي مدرسة ESPOO مثلا، يوجد بعض التلاميذ من أصول صومالية وروسية ومكسيكية أغلبهم بصدد تقوية مهاراتهم في اللغة الفنلندية، ضمن نظام المجموعات. ورغم عددهم المحدود، فإنّ حصصاً إضافية تخصص لهم، لا فقط لتجاوز الصعوبات التي تعترضهم في اللغة الرسمية للبلد، وإنما للتمكن من استيعابها على نحو جيّد. يقول أحد المسؤولين NESA AYTAS: «نرفض فكرة اللامساواة بين التلاميذ في المدرسة». التلميذ في المدرسة الفنلندية «زبون» على حد تعبير الأستاذة كلود أنتلاّ التابعة للمعهد الفرنسي بهلسنكي. والمقصود بذلك أن الإطار التربوي في خدمة نجاحه وبصفة متميزة. لا تقدم له إلا بضاعة معرفية وبيداغوجية جيدة. وجودة المعرفة هو في مدى أجرأتها ومناسبتها لنسق التلميذ في التعلم، وكذلك في مستوى تحصيله لها. والمعلم الذي لا يرضى عنه الأولياء لفشله في تقديم البضاعة الجيدة، ليست له حظوظ في الاستمرار في عمله. «إذا ما واجه التلميذ صعوبات في التعلم، فنحن المسؤولون عن ذلك بدرجة أولى، وعلينا إيجاد حلول لذلك»: يقول المعلم كاري بتكانان.

المربي الفنلندي يرفض بشدّة الحديث عن التلميذ الفاشل، وإنما يوجد بنظره تلاميذ يحتاجون إلى مساندة خاصة تضبطها المؤسسة التربوية

لقد أظهر تقرير PISA خلال السنتين ٢٠٠١ و٢٠٠٣ أن المدرسة الفنلندية هي أكثر المدارس عدالة من حيث التعامل مع التلاميذ بقطع النظر عن أصولهم الاجتماعية أو المهاجرة؛ فكل أنواع المساعدة المقدمة إلى تلاميذها مجانية وسوق الدروس الخصوصية (التدارك) لا وجود له. فالدولة الفنلندية تخصص نسبة تصل إلى ٦ ٪ من الناتج الداخلي الخام للاستثمار في مجال التربية والتعليم، وهو قطاع يتمتع بأكمله بالمجانية.

مقاربة براغماتية:

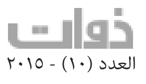
توفّقت مدرسة ESPOO الفنلندية في ابتكار بيداغوجيا تحمل بصمات كبار علماء البيداغوجيا، وتتمحور حول مفهوم التعلم عبر الفعل Learning by doing، وهو ما يتوافق مع المقاربة البنائية التي تعتبر التعلم فعلاً في الأشياء[٢]. ومن شأن هذه التعلمية الناجعة أن تمنح للمتعلمين مستقبلا- أي في المرحلة الثانوية - مقاربة أقل نظرية من تلك المتاحة للتلاميذ في مدارس أخرى أوروبية، كالمدرسة الفرنسية[٣].

وينسحب هذا النهج البراغماتي حتى على مادة الرياضيات: يقول جولي فاليجر مدير معهد البحوث التربوية في جامعة جيفاسيكلاي: «حتى المعارف التي تستهدف التمكن من علم الرياضيات ليست واحدة، وتختلف من تخصص إلى آخر. إن نظام التعليم الثانوي في مادة الرياضيات يستهدف وضعيات محددة، تحتاج كلاً منها إلى معالجة وحلول من نوع خاص».

إن هذه المقاربة منحت الفنلنديين حظوظا أوفر، لتصدُّر قائمة البلدان المقيّمة من طرف PISA، لاسيما وأن هذا المشروع الدولي يركّز أكثر تقييماته المؤثرة على المعارف الوسيلية والتطبيقية (Le savoir-faire) أكثر من تركيزه على المعارف النظرية الخالصة. كما تجدر الإشارة إلى أن الطرائق البيداغوجية تختلف من مدرسة إلى أخرى. والملفت للانتباه في التعليم الابتدائي والثانوي بفنلندا أن الإشراف البيداغوجي على المستوى المركزي محدود. يقول السيد جولي مبينا محدودية التدخل المركزي «تخصص وثيقة بيداغوجية بـ٢٠٠ صفحة للمتعلمين في سن ما بين ٦-٩، سنوات ووثيقة أخرى بنفس الحجم لمن هم في سن ما بين ٩-١٧ سنة». وفي المقابل، فإن السلطات المحلية (البلديات مثلا) تتمتع بهامش من

٢- يكون هذا الفعل ماديا في البداية، ثم يتم استبطانه ليتحول إلى بنيات معرفية، مثل التحليل والتركيب بالذهن، كما في الرياضيات والتفكير الفلسفي، وهذا التحول يمكن من رفع درجة الفعل في العالم من خلال عملية الاستباق والتخطيط المنهجي لذلك الفعل.

٣- كل تلامذة المدرسة الفنلندية البالغين خمس عشرة سنة، يحذقون الطبخ واستعمال مكنة الخياطة وأدوات النجارة الخشبية والمعدنية.





التسيير، باعتبارها مموّلة للمدارس، وتعيد توزيع ما توفره الدولة من حاجيات أساسية فضلاً عن كونها الساهرة على تأمين جودة العملية التربوية بالبلاد. ويشير السيد جولي مدير البحوث التربوية إلى أنه مهما اختلفت المناهج، فإن كل المدارس تصل إلى نفس المستوى المطلوب، وهو ما يطرح التساؤل التالي: هل أن الأمر يعود إلى أن كل مدرس فلندي يضع نصب عينيه الانتظارات الأوروبية، أم أن ذلك النجاح هو ثمرة سياسة اللامركزية؟ وهذا أمر مستبعد نوعاً ما، خاصة وأن هذا البلد قد تكوّن بداية على المركزية وتدخل الدولة.

إن هذا النظام التربوي الذي تجنب تركيز تعليم يقوم على المنافسة قد مكّن نصف أعداد التلاميذ من الدخول إلى التعليم العالي

يؤكد السيد جولي على قناعة مفادها «أن على الدولة أن تهتم فقط بالنتائج، على أن تترك للمدرسة الحرية الكاملة، لتحدد الوسائل الكفيلة بالوصول إليها، حيث تمنح المؤسسة التربوية استقلاليتها، وتشجع المدرسين الذين بهم نجحت فنلندا في وضع النظام التربوي الأكثر جاذبية في أوروبا». وعمليا، فإن المجتمع والبلديات ورؤساء الأقسام التربوية يمنحون المدرسين حرية التصرّف، بل توفر لهم عدة مساعدات من أهمها دورات التكوين المستمر. تقول السيدة المربية هارقي: «لقد تلقيت صحبة زملائي تكوينا يستهدف القدرة على اعتماد السبورة الرقمية التفاعلية» وتطالب بأن تتولى الجامعات تكوين هؤلاء المدرسين، بدلا من البلديات (من حيث الإشراف). وهكذا في مثل هذه الأجواء المفعمة بالثقة، يصبح المدرس واثقا من قدرة تلاميذه على التقدم.

إن المدرسة الفنلندية تمنع منح أعداد وعلامات للتلاميذ إلى حدود سن ١٢ سنة؛ فطول هذه الفترة لا وجود لتلاميذ نوابغ وآخرين فاشلين، بل كل تلميذ يتابع تقدمه في المعرفة وفقاً لنسقه الخاص به، ولذلك ينتفي الرسوب قبل المرحلة الثانوية؛ وعند الحاجة، فإن نظاماً للمساعدة يوضع موضع التنفيذ، والأهداف محددة دائما على مستوى المنظور، حتى «لا يشعر الطفل بالإحباط ويتسنى له أن يلاحظ التقدم الذي يسجله».



وختاماً، فإن هذا النظام التربوي الذي تجنب تركيز تعليم يقوم على المنافسة قد مكّن نصف أعداد التلاميذ من الدخول إلى التعليم العالي.

وتسعى الحكومة الحالية عازمة ألا تقنع بلادها بهذه الريادة العالمية، بل تطمح إلى تحقيق مزيد من الاستقلالية للمدرسة الفنلندية. كما أنه قبل موقع سنة ٢٠٠٩، ستفتح أبواب الاستقلالية- التي كانت وراء نجاح التعليم الثانوي- أمام الجامعيين كذلك. ورغم تصنيفها الأول من قبل PISA في ثلاث سنوات متتالية، فإن فنلندا لم تغلق ورشة الإصلاح التربوي، وظلت تتخذ من التواضع ديانتها الثانية، وتعتبر أن أمامها عملا آخر طويلاً، حتى تقترب من درجة الرضا عن الذّات.

إن المهنة الأكثر شعبية لدى الشباب الفنلندي هي بلا شك التدريس؛ فخلال هذه السنة تقدّم لها ١٤٠٠ مترشح من جامعة هلنسكي، تلقوا تكوينا يؤهلهم لتعاطي مهنة المدرس. غير أن الانتقائية كانت حادة، فلم ينجح منهم سوى ١٠٠ مترشح. تقول المكونة LEBRA KAKFORS في العاصمة الفنلندية: «إن ما يجذبهم إلى هذه المهنة ليس الراتب، وإنما الصورة التي يحظى بها المدرس في المجتمع». ففي فنلندا الريف، وفي بلد، التعليم فيه إجباري منذ سنة ١٩٢١، يرتقي الأستاذ في نظر مجتمعه إلى مرتبة البطل الوطني (القومي)، فهو الذي يتكفل بإيصال الثقافة إلى السكان المعزولين.

فمنذ سنة ١٩٧٤، أصبح كل المدرسين يتمتعون بتكوين علمي في مستوى شهادة الماجستير -التي تتطلب خمس سنوات من التعلم العالي- تقوم أساسا على هيمنة التكوين البيداغوجي المستند على اختصاصات تربوية، تشكل فيها العبارات التالية كلمات مفاتيح لجوهر منظومة التدريس: الفعل والتفكير الخلاق والأخلاق. فحسب المكونة KROKFORS يكون معنى ذلك كالآتي: «أولا، الاعتماد على الحركة والفعل، حيث يجد المدرس نفسه في مواجهة القسم منذ سنته الثانية في العمل. ثانيا، عليه التفكير في واقعه المهني من خلال اطلاعه على النماذج البيداغوجية السائدة، من أجل الوصول في النهاية إلى الرفع من مستوى هذا التفكير إلى الدرجة التي تمكنه من بناء أخلاقيات المهنة».

وأثناء التكوين، يفضل أساساً العمل ضمن المجموعة على اعتبار أن الانتداب الذي يتولاه مدير المدرسة يؤدي بالمدرس إلى الانتماء إلى فريق عمل، ويخضع طيلة حياته المهنية إلى التكوين المستمر الذي يوفر له كل الإمكانيات لمزيد تطوير أدائه.

مشروع تعليم جديد يُعِدّ للحياة العملية:

على الرغم من النجاحات التي حققها النظام التربوي الفنلندي، فإنه يستعدّ في الوقت الحالي لإطلاق مشروع نظام منهاجي جديد للدروس. وهذا النظام الجديد هو بمثابة إصلاح جذري للمنهاج الدراسي الفنلندي. وتتمثل الفكرة الجديدة في تخصيص عدد من ساعات الدروس التي تقدم حاليا بطريقة «تقليدية»؛ أي المخصصة لمواد منفصلة، لاقتراح تعليم عابر للمواد. تقول ليزا بوهجولينان Liisa Pohjolainen المسؤولة عن تعليم الشباب والكهول بهلسنكي أن هذا الاختيار «يمثل تحولاً كبيراً في التعليم الفنلندي، وهو تحول لم يزل في بداياته الأولى»[٤].

> على الرغم من النجاحات التي حققها النظام التربوي الفنلندي، فإنه يستعدّ في الوقت الحالي لإطلاق مشروع نظام منهاجي جديد للدروس

ويزيد بازي سيلاندر Pasi Silander، مدير تنمية العاصمة الفنلندية، الأمر إيضاحاً بقوله: «ما نحتاجه اليوم هو نوع مختلف من التعليم يُعِدّ للحياة العملية...لذا يجب أن نقوم بتغييرات في المنهاج التربوي، بما يستجيب لاحتياجات الصناعة والمجتمع الحديث».

٤- See Richard Garner, “Finland schools: Subjects scrapped and replaced with ‹topics› as country reforms its education system”, in THE INDEPNDENT, Saturday ٠٤ April ٢٠١٥
Online: http://www.independent.co.uk/news/world/europe/finland-schools-subjects-are-out-and-topics-are-in-as-country-reforms-its-education-system١٠١٢٣٩١١-.html

ويأتي هذا التوجه الجديد، ليحقق موضوعياً، اختيارا إبستمولوجياً، لطالما نادى به علماء، أمثال إدغار موران Edgar Morin، وتربويون ثائرون على الشكل المدرسي التقليدي الموغل في الاصطناعية، أمثال فرنسوا أوديجييه Audigier، François، وڤي فانسونGuy Vincent، وهو خيار يلتقي مع ما يعرف بالتعليم السياقي والبيداغوجيا الإدماجية، ويستجيب لمتطلبات التعامل اليسير مع سوق الشغل وواجبات المواطنة وحقوقها التي تنتظر خريجي المدارس والجامعات.

هذه إذن، بعض أسباب وأسرار نجاح المدرسة الفنلندية وتميزها العالمي، رغم العدد المحدود لسكان فنلندا واستقبالها لجنسيات مختلفة تعمل على تمكين أبنائهم بكل إنصاف من نفس حظوظ نجاح أبناء الفنلنديين، مع اعتماد الفنلندية لغة رسمية للتدريس؛ بينما تحظى البلدان المغاربية بعديد الإمكانيات والمعطيات البشرية والطبيعية والثقافية التي تبوئها لمنافسة، مثل ذلك البلد الرمادي لو توفرت الإرادة السياسية الحقيقية المكرسة لديمقراطية اجتماعية تشاركية والمطبقة بكل انضباط لقواعد الحكامة الرشيدة المرتكزة على مفهوم المواطنة الفاعلة والمسؤولة.









بقلم: د. عبد الخالق التريدي
باحث من المغرب

أركيولوجيا الصديق والكشف عن الآخر والآخرين في القرآن



يواصل المفكر التونسي يوسف الصديق، الباحث في الفلسفة والأنثروبولوجيا البحث والتنقيب في أركيولوجيا المفاهيم والثقافات والحضارات والأديان، من خلال التساؤل والكشف عن مفهوم الغيرية في القول القرآني، معتمداً القراءة الفاحصة والفهم التجاوزي، موظفاً لذلك معاول التفكيك والنقد والاجتهاد؛ ويقدم هذا كله في إصداره الجديد تحت عنوان: «الآخر والآخرون في القرآن»، والذي صدر في طبعته الأولى عن «دار التنوير» سنة ٢٠١٥.

كتب
مراجعات

يحتوي الكتاب على ١٢٨ صفحة، توزعت على مقدمة وستة فصول وآخر للملحقات، يجمعها مشترك الدفاع عن عقل إسلامي متنور، فاحص وناقد، يُعمِل الاجتهاد والسؤال والنقد تفاعلاً مع الغير ومنفتحا عليه، سواء المشارك أو غير المشارك لنا في الملة، باحثاً عنه في الثقافات والحضارات والديانات الأخرى، متسلحاً بالتطور العلمي المعاصر في قراءة النصوص والتفسير والحديث والتاريخ والمعجم والحضارة...، وتتخذ فصول هذا الكتاب العناوين التالية:

يتخذ الفصل الأول عنوان «القراءة والآخر»، والثاني، «الآخر في التاريخ الديني». أما الفصل الثالث، فعنوانه «الآخر الميتافيزيقي»، بينما الفصل الرابع «في تجديد القراءة»، ويتناول الفصل الخامس «الآخر والموروث»، والفصل السادس «الآخر الثقافي»، وختاماً، ينهي الصديق كتابه بفصل خاص «بالملحقات».

> يعد كتاب الصديق، كتاباً محرضاً ومثيراً لكثير من التساؤلات والإحراجات الفكرية، مبعثراً ومحللاً للأفكار جميعها، ومعيداً تركيبها بمنهج عقلاني تنويري

يعد كتاب «الآخر والآخرون في القرآن» كتاباً محرضاً ومثيراً لكثير من التساؤلات والإحراجات الفكرية، مبعثراً ومحللاً للأفكار جميعها، ومعيداً تركيبها بمنهج عقلاني تنويري، وهو بذلك ينأى عن كل القراءات الدوغمائية ذات الطابع المدرسي؛ ويتساءل الصديق من خلال هذا الكتاب عن الآخر والآخرين من منظور القول الإلهي، مُنطلقاً من ظاهرة متجددة، تخبو وتظهر، متخذة لبوساً جديداً، وتشغل بال الإنسانية جمعاء، وهي ظاهرة التفكير في القضايا الدينية؛ وإن كانت المسألة قديمة قدم استخدام العقل في مواجهة الخرافات والأساطير وكل فكر دوغمائي، فإنها اليوم تلقي بظلالها، بل تشكل عقدة تاريخنا وحضارتنا الإسلامية، وأساساً لكل مشاكلنا السياسية والدينية والفكرية والثقافية والاقتصادية الراهنة؛ وتسرد علينا كتب التراث الإسلامي بداية ونشأة هذه التصدعات والانشقاقات (عثمان وخصومه، علي وخصومه، عائشة وخصومها...)، إلا أنها لم تستطع أن تجد حلولاً وإمكانات للتجاوز؛ بل هي اليوم منبع المعارك التي نخوضها في البلاد الإسلامية بدعوى إقامة ما سماه الصديق بالخلافة الإسلامية السادسة، التي ترفض التسامح والتآخي والتعايش الإنساني الكوني، ليعيد بذلك التاريخُ نفسه، وكأننا في دورات خلدونية؛ فهل من حق الدين أن يتدخل في الفضاء العام أم أن ذلك ليس من حقه؟

ينطلق الصديق في جوابه عن هذه الأسئلة وغيرها من جدلية النص والعقل والواقع، حيث يبدأ بالإشارة إلى المفكرين الإسلاميين العقلانيين الذين أشهروا سلاح العقل، ودافعوا عن عدم تدخل الدين في قضايا الشأن العام، كالزمخشري المعتزلي في مدونته «الكشاف»، وكذا ابن رشد الذي أقر بأن القراءة الوحيدة المتبقية في غياب النبوة وانقطاع الوحي هي القراءة العقلانية، إلا أنه سُحِب من الفضاء الفكري قروناً عديدة، ونفس الأمر يتجدد في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال نموذج محمد إقبال، مما جعل هذا النوع من التفكير يصطدم بآلة الدوغمائية العنيفة التي لم تتردد في صد وكسر كل المحاولات العقلانية نهائياً، بل أريد لمثل هذا الزرع الإقبار غير الإثمار. وفي المقابل، يقدم الصديق شهادات وأدلة على بعض حالات الاجتهاد والقراءات الجديدة والمتقدمة لمعاني القرآن من داخل التراث التاريخي الإسلامي، مثل عمر بن عبد العزيز، وهارون الرشيد وغيرهما، حينها لم يكن القرآن مستعصياً على الفهم، بل كان سلساً في أفهام من جعلوا باب الاجتهاد والفكر مفتوحاً. أما قارئ اليوم، فيجد عسراً في التعامل مع القرآن، وذلك نظرا لأميته العلمية والفكرية، إذ لم يعد يميز بين ما أسماه السلفيون «الكوني» الصالح لكل زمان ومكان، وبين ما ارتبط منه بظرفية تاريخية معينة خاصة،

> يبحث الصديق في كتابه عن مسألة العلاقة مع الآخر في القرآن، ويجعلها ذات أولوية كبيرة داخل القول القرآني مقارنة بالاعتقاد



انقضت بانقضائها؛ ويذكر الصديق أن الطرح الذي يدعو إليه ليس جديداً، بل هو طرح معتزلي قديم، يجعل من القرآن قولاً إلهياً متطوراً، ليس تطور الأشياء والأجسام، بل تطور تفاعل الأفهام والعقول والذوات مع هذا النص، الذي يكشف في كل مرحلة عن منطق وفهم وقراءة جديدة، وهذا ما دفع الصديق إلى القول بأن القرآن المتعالي قول إلهي، وأن المصحف المحايث بشري إنساني؛ ويشهد بذلك حتى من هو أبعد من الفكر الإنساني والتسامح، مثل تيمور لنك الذي قال عن القرآن في حواره مع ابن خلدون: «القول إلهي. أما الأذن، فإنسانية»؛ فالقرآن تأطير كوني وتنظيم إلهي للإنسانية وللعالمين.

يبحث الصديق في كتابه عن مسألة العلاقة مع الآخر في القرآن، ويجعلها ذات أولوية كبيرة داخل القول القرآني مقارنة بالاعتقاد، فإذا كان هذا الأخير حسب الصديق مسألة شخصية مرتبطة بالفرد من خلال إيمانه وتصديقه أو عدمه، فإن الغيرية تشكل جوهر الإنسانية وغايتها، وتمثل القاسم المشترك لبناء كوني بشري متكامل ومتسامح؛ وهو بذلك يرى أن دراسة هذا الآخر - مهما كان مختلفا عنا- ضرورة لتبيان نقاط الالتقاء والتقاطع معه، وأن الاقتصار على مقاربة أحادية لديانات التوحيد وإقصاء الديانات غير التوحيدية يشكل إدراكاً ناقصاً ومعرفة قاصرة بالآخرين.

يبين الصديق أن الفهم الجيد والمتجدد للقول الإلهي، ولمعانيه ودلالاته اللامفكر فيها أو المتستر عليها، يتطلب التمييز بين القرآن والمصحف وبين المتشابه والمحكم، وبين أهل الكتاب والأميين، وبين المطلق والنسبي، وبين الكوني والخاص، كما يتطلب الكشف عن دلالة النبوة وجوهر الوحي والتوحيد ومعنى الإسلام، في أبعادها القرآنية الكبرى والعظيمة، بعيداً عما تكلس في الأفهام السطحية للرسالة المحمدية، خاصة وأن المسلم انقطعت عنه النبوة والوحي، في حين توفرت لديه كثير من آليات الفهم التي تمكنه من الاستزادة من المعارف، لتعمق القراءة وتفتحها على منافذ التطور؛ ولا يتأتى الفهم الصحيح للقول القرآني عند المفكر المعاصر إلا باستعمال العقل وركوب العقلانية.

وفي سياق منهجه الأركيولوجي في الدراسة، ينشغل الصديق بالبحث عن الآخر، والكشف عن هذه العلاقة الغيرية ضمن سيرورة التاريخ الديني منذ آدم وقابيل وهابيل، مروراً برحلة أرضية، واستنطاقا لرمزيتها ودلالاتها المجازية؛ فمنذ أن اتخذ الله إبراهيم خليلاً، مروراً بموسى وعيسى وصولاً إلى سيدنا محمد، فقد شكلت تاريخَ الإنسانية مللٌ وعقائد وأديان؛ ومن هذه السيرة التاريخية الدينية، يُفهمنا القول القرآني معاني الظلم والعفو والكفر والإيمان والذكر والنسيان، ويعلمنا كيفيةَ العفو على زلة الآخر مهما عَظُمت، ويحذرنا من الوقوع في أحادية التأويل التي قد تؤدي إلى نسيان الله وعبادة الأوثان.

لعل من أفضل ما يناط بالعقل الإسلامي، تعلمه من القرآن في المرحلة الحضارية الراهنة حسب الصديق، أن يُسائل هذا النص المتعالي، ليس من باب التشكيك في صدقيته، بل من باب تجديد قراءته وفهمه

يدعونا الصديق إلى مقاربة النص القرآني، وأن نفتح غرائب التراث المسكوت عنه واللامفكر فيه على التفكير الفلسفي، إذ يشير إلى أن بعض القضايا الإشكالية في ثنايا القول الإلهي، والتي تأسست عليها مقاربتنا الكلاسيكية للعالم كالعلاقة مع الآخر «الفرد» و«الكافر» وكلمة الجهاد زمن الرسول، لم تتخذ قط بنية المطلق، فتارة كان الرفض والمواجهة، وأطواراً كثيرة تتخذ معنى ظرفياً، بل نجد النص القرآني يأمرنا بأن نجنح إلى السلم؛ فالعالم انبنى على الغيرية من خلال وجود الخطأ والصواب، والظلم والعفو، والأنا والآخر، كما أن الإنسان في القرآن لا يحقق إنسانيته الكونية إلا من خلال معاملته مع الناس وفقاً لتجليات الغيرية هاته، فلا يُلبس إيمانه بظلم، فيكون كافراً ظالماً مسرفاً ومدعياً للألوهية؛ والقارئ الحصيف حسب الصديق، أمام الحرية التامة في فهم النص، تقييداً بالزمان والمكان، أو إطلاقاً في تجاوز الظرفي.

ولا يرتبط الآخر - حسب الصديق - دوما بما هو ديني، فقد يتجاوزه إلى الجغرافي الأوسع والأشمل، إذ يكشف المتن القرآني عن فضاءين متناقضين، أحدهما

سلبي، وهو بدوي قروي، والآخر إيجابي، وهو مديني، ويستنتج بأن تأسيس الدولة الإسلامية المحمدية كان بالضرورة انتقالاً بالآخر من فضاء التشظي والظلم والضيق، إلى فضاء التعارف والانفتاح والتعايش والسلم.

يضعنا الصديق أمام إشكالية البحث عن الآخر، وكشف العلاقة معه من داخل المتن القرآني، من خلال مراجعة كل مداخل علوم القرآن وأبوابها في المدونة الكلاسيكية، باعتبارها علوماً متأخرة النشأة، وذلك بالانفتاح على علوم إنسانية حديثة ساهمت في تحليل وتفكيك وقراءة النصوص، مثل أعمال تشومسكي، وألتوسير، ورولان بارث، وغيرهم، بل إن كل قراءة جديدة تستوجب آليات ومناهج علمية متنوعة، بعيداً عن محدودية الرؤية الهووية الضيقة التي تعيش مع النص القرآني في القرن الأول للهجرة، وكأن التاريخ حسب الصديق توقف في هذه المرحلة من الإسلام؛ ويراهن الصديق على أنه ليس من الخسارة في شيء أن نجدد قراءة القرآن، وأن نبدأ من الصفر، وليس معنى هذا أن نرمي هذا الكم الهائل من التراث، بل بالعكس، فقد أفادنا كثيراً، لكننا اليوم تنطرح أمامنا أسئلة راهنة متجددة، تدفعنا إلى البحث عن أجوبة من داخل النص القرآني نفسه؛ فالقول القرآني ثابت، وبِساطُ صِدقه مطوي، لا يُسأل عما لم يقله، لكن على القارئ الباحث أن يستنطق دلالاته ويتدبر منطوقه واللامفكر فيه والمسكوت عنه، وإلا كان منغلق الفهم ومحدود الأبعاد، بل إنه يمنحنا مجالاً أوسع للدراسة والبحث.

لعل من أفضل ما يناط بالعقل الإسلامي، تعلمه من القرآن في المرحلة الحضارية الراهنة حسب الصديق، أن يُسائل هذا النص المتعالي، ليس من باب التشكيك في صدقيته، بل من باب تجديد قراءته وفهمه وفتحه على آفاق العلوم الإنسانية المعاصرة، والاستفادة من انفتاح القرآن نفسه على الآخر لغة ودينا وحضارة وثقافة وفكراً وتاريخاً...وأن نخرج بالعقل مما سماه أركون «الجهل المؤسس»، ومن دائرة المقدس المصنوع - التي غلَّقت الأبواب أمام كل قراءة جديدة - إلى شساعة الفكر الحر، وشمس الحوار والتعايش والتواصل والاعتراف، من خلال تخصيب القول الإلهي إخصاباً، وفهمه فهماً يتجاوز الرؤى الضيقة المغرضة، وألا ننغلق على تراثنا، فتنغلق معرفتنا بالآخر. وفي ذلك يقول محمد إقبال: «فواجبنا أن نرقب في يقظة تطور الفكر الإنساني وتقدمه، وأن نقف موقف النقد والتمحيص». فالعقل الذي لا ينظر إلا إلى ذاته، ولا يعترف بالآخر، ولا يرفع شعار الحوار واحترام التعدد والاختلاف، هو عقل أناني دوغمائي واهم، متعصب لرأيه، لا يرى إلا ظلال الكهف، ولا يستحق أن يكون عقلاً كونياً إنسانياً.

علينا أن نقبل كمسلمين عقلانيين بالآخر الإنساني، وأن نتعامل معه كما هو مختلف عنا، مادام الإيمان سرا مكتوماً لا يظهر للعيان، وما لم نؤمر بشق الصدور، ولا نعلم الغيب؛ أما أن نكتب رأياً نجتهد فيه في الدين، ونُعمِل العقل والتفكير الذي منحنا الله إياه تميزا عن سائر خلقه، وأن نسعى إلى تأويل النص، وما يعلم تأويله إلا الله، فتثبت لنا الردة والتكفير فليس هذا من الإسلام في شيء.

إصدارات

إصدارات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي: book.mominoun.com

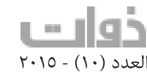
ولاية المظالم في الإسلام



يقدم الباحث التونسي محمد الزاهي في مؤلَّفه المعنون بـ «ولاية المظالم في الإسلام التنظير والممارسة»، بحثاً وافياً عن قضية العدل في التاريخ الإسلامي، بوصفها إحدى أهم الركائز التي بشّر ونادى بها الإسلام منذ قدومه، كونه دين مساواة يجرم الظلم والجور بين العباد، ويعتبر البشر سواسية في الحقوق والواجبات، لا يفضل أحداً عن غيره إلا بالاحتكام للقانون والشريعة الإلهية في كل تصرفاته وأفعاله.

كما يحاول الباحث التونسي الكشف في كتابه عن الأسباب الكامنة وراء تحول مبدأ العدل في الإسلام من قيمة عظمى، وصِفة إلهية يتصف بها الخالق كما تأكد العمل به في القرآن والسنّة النبوية، إلى مجرد مبدأ مثالي يبتعد عن الواقع ومجرياته، خصوصاً وأنّ القضاء، وكما أثبتته الوقائع والأحداث التاريخية، لم يستطع أن ينال أصحاب الجاه الذين كانوا يعتبرون أنفسهم في حلّ من كلّ مفاهيم القضاء وإجراءاته وثوابته.

ويرى الزاهي في كتابه، الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «المركز الثقافي العربي» في الدار البيضاء وبيروت، والذي هو في الأصل أطروحة دكتوراه، كان قد ناقشها الباحث في كلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة بتونس، أن «الحقائق التاريخية أثبتت أن هذه الدعوة (العدل)، وغيرها من الدعوات المماثلة لها، والتي بشّرت بها الشرائع الأخرى، وتناولتها العديد من الكتابات الفلسفية، أضحت مثالية، وأن معاملة الأفراد بكل مقاييس المساواة أمر طوباوي، وأنّ الإسلام الذي نلمسه في النص (القرآن والسنّة) ليس هو إسلام التاريخ؛ أي الإسلام الذي مارسه ولاة الأمور



الساهرون على شؤون الرعية، الأمر الذي أحدث خللاً في السير الطبيعي لنسق الحياة في صلب المجتمعات الإسلامية، واستوجب التدخّل بوضع آلية بديلة، إذ إنّ «الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». وتمثّلت هذه الآلية التي أوكلت إليها مهمّة بسط سلطان العدل في جهاز القضاء».

وتطرق المؤلف إلى موضوع «النظر في المظالم»، أو ما اصطلح عليه في ما بعد بـ «ولاية المظالم»، والتي جاءت كنتيجة لتفشّي الظلم وتعدّد المظالم الصادرة عن ذوي الجاه وأصحاب النفوذ، كتدخّل من السلطة السياسية، باعتبارها حامية للعدل وراعية له، وكذلك بسبب عوامل وظروف وملابسات عدّة، اصطبغت أحياناً بالصبغة الدعائية خدمة لبعض الدعوات المعارضة، الأمر الذي أدّى إلى تداخل الأمور واضطرابها، حتى في تحديد مفهوم الظلم.

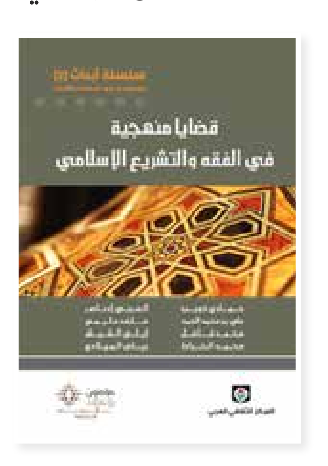
وليس هذا وحسب، بل إن الباحث الزاهي، يعالج في كتابه أيضاً، مسألة التزام السلطة المعرفية (الفقهاء) بالتنظير لولاية المظالم وتحديد مسارها ودورها وطرق عملها، بعد إحكام السلطة السياسية (السلطان) قبضتها عليها، ليصبح التنظير بعد ذلك في وادٍ وتصبح الممارسة في وادٍ آخر.

ينبني مؤلف الباحث الزاهي «ولاية المظالم في الإسلام»، على مرجعين مهمين من المراجع الإسلامية؛ وهما كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» لأبي الحسن الماوردي، وكتاب «الأحكام السلطانية» لأبي يعلى الفرّاء، بوصفهما مؤسسين لمدونة ولاية المظالم، خصوصاً مع قلة الكتابات في هذا الشأن.

يقسم المؤلف كتابه على ثلاثة أبواب رئيسة؛ أولها «مؤسسة المظالم: النشأة والتطور»، ويتضمن ثلاثة فصول: «المؤسسة القضائية في الإسلام»، و«نشأة مؤسسة المظالم وتطورها»، و«ممارسة المظالم في الإسلام»، ويتضمن الباب الثاني الموسوم بـ «التنظير لولاية المظالم»، فصلين: «التنظير: المراحل والإشكال»، و«صورة ولاية المظالم عند المنظرين». أما الباب الثالث المعنون بـ «ولاية المظالم بين التنظير والممارسة»، فيشمل فصلين كذلك: «تجليات تدهور ولاية المظالم»، و«القضايا التي أثارتها ولاية المظالم».

ومحمد الزاهي، باحث تونسي وأستاذ مادة الحضارة الإسلامية ومناهج تحقيق المخطوط العربي بالجامعة التونسية، نشر نصوصاً مخطوطة، من بينها: «فهرس ابن غازي»، «فهرس ابن عطية الغرناطي»، «معجم شيوخ ابن فهد»، «إتحاف الأخلاء بإجازات المشايخ الأجلاء لأبي سالم العياشي»، «شرح الشيخ بيرم على نظمه في المفتين الحنفية بتونس»، «إرشاد الطّالبين إلى شيوخ قاضي القضاة ابن ظهيرة جمال الدّين».

الفقه والتشريع الإسلامي



أصدرت مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وضمن سلسلة أبحاثها المتنوعة، الكتاب الثاني الذي يجمع عدداً من مقالات وآراء مثقفين وباحثين ومختصين في القضايا المهتمة بالدين والدولة والتشريع وغيرها، في محاولة لطرح مقاربة منهجية تتوخى النفاذ إلى عمق الظواهر المعالجة.

وخصص موضوع الكتاب الثاني من أبحاث المؤسسة لمسألة الـ «قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي»، وذلك بالنظر إلى المرتبة الشريفة التي حازها الفقه بين علوم الإسلام، والدليل على المقولة الشهيرة «لا خير في علم بلا تفقه»، ولكن ورغم هذه المرتبة التي احتلها الفقه في سائر علوم الإسلام، إلا أن للفقه كمفهوم، دلالات واسعة وشاملة؛ فهو الفهم بالعموم، لكنه عند اصطلاح الأصوليين، العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، ومن هنا جاءت ضرورة إصدار الكتاب.

ولأن ارتباط الفقه وباقي علوم الشريعة بالدين وبالنص المؤسس، لا ينفي أن للإنسان فاعليته في تأسيسه؛ فهو علم إنساني يعتريه ما يعتري الإنتاج



البشري عموماً من عوامل النقص، ولأن الزمان والمكان أيضاً عنصران فاعلان في صياغة المنظومة الفقهية، كان لزاماً على كل مراجعة تتغيا تطوير المنظومة الفكرية والفقهية؛ استحضار التاريخ كعنصر أساسي في بنية التشريع، ثم نقد لبعض العناصر المؤسسة للمنظومة الفقهية التقليدية، كإلزامية التقليد ووصف الأحكام الاجتهادية بأنها أحكام الله.

ويهدف الكتاب في معالجته إلى ملامسة هذه القضايا بالتفصيل وفي شموليتها، والوقوف عند بعض المسائل، انسجاماً مع ما ارتأته «مؤسسة مؤمنون بلا حدود» لنفسها من أهداف معرفية تتعالى على التحيزات والفوارق العقائدية، وتفكيكاً للأسس والقواعد الفكرية للظواهر الفكرية والثقافة المغلقة والإقصائية.

ويضم الكتاب ثمانية معالجات متنوعة، تبدأ في النصف الأول منه بحوار مع الباحث التونسي حمادي ذويب حول أزمة الفقه الإسلامي اليوم، أجراه معه الباحث المغربي عبد الله إدالكوس، ثم دراسة للدكتور علي بن محمد الحمد، بعنوان «أزمة العلوم الشرعية في مقابل المنهجية العلمية الحديثة» تقارب الإشكالية المنهجية في العلوم الشرعية، تليه دراسة الدكتور محمد فاضل بعنوان «هل التاريخانية استراتيجية قابلة للتطبيق لإصلاح الفقه الإسلامي؟ حالة حديث «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»»، فيما قدم الباحث محمد الخراط دراسته بعنوان «الشريعة وإصلاح التشريع».

ويقارب الباحث المغربي العربي إدناصر في النصف الثاني من الكتاب، علاقة التشريع بالسلطة السياسية في دراسته المعنونة بـ «الخطاب الفقهي بين النهوض والسقوط»، وتناقش دراسة الباحث التونسي حمادي ذويب؛ المعنونة بـ «إشكالية مشاركة العامة في الإجماع الأصولي»، قضية تخص أصلاً من أصول التشريع ضمن المنظومة التقليدية. فيما يقدم الباحث عارف

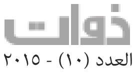
كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين



يعود الباحث التونسي حسن بزاينيّة في كتابه الجديد «كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين»، الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» في الدار البيضاء وبيروت، إلى السيرة النبوية والتأليفات الغزيرة التي ألفت فيها من طرف المشتغلين بها من المحدثين أكثر من القدامى، وذلك بهدف تسليط الضوء عليها، وإعادة قراءتها، خاصة أنها تشكل «ظاهرةً ثقافيةً» في حياة العرب والمسلمين المحدثين.

ويضيف الكاتب في مؤلفه بأن كتب السيرة الجديدة استجلبت أقلاما شتى لأدباء، مثل توفيق الحكيم، ورجال سياسة كعبد العزيز الثعالبي، ومحمد حسنين هيكل، وعسكريين كالصاغ محمد فرج وغيرهم كثير، إذ لم يعد التأليف في السيرة مخصوصا برجال الدين، والمؤرخين كما كان الأمر لدى المسلمين في القرون الخالية، خصوصا وأن السيرة النبوية لم تعد ذلك النوع من الكتابة، الذي يعنى بالجانب التعبدي للمسلمين في سيرة النبي محمد، ولكن أيضا تلك الكتابة حول الرسول وما تحمله من رسائل فكرية، وما تضطلع به من وظائف أيديولوجية وسياسية، حسب الكاتب.

ويشير الباحث التونسي «لقد حظِيت علوم إسلامية أخرى بدراسات وفيرة ترصُد طرائق المُحَدَثين في التّعامل معها، فأُفرِدت بُحوث لمكانة الحديث النّبوي في الفكر الإسلامي الحديث، وأخرى لاتّجاهات التّفسير في العصر الحديث، بل لعلّه حاز أوسَع اهتمام. أمّا السّير النّبويّة الجديدة، فلم تحظَ على كثْرتِها بالقَدْر نفسه من الدّرس، وما أُنجز حولَها من بُحوث يكاد يقتَصِرُ على بعض مُؤلّفات الكُتّاب العرب



المِصريينَ، هيكل وطه حُسين والعقاد وغيرهم.... وعلى هذا النّحو، تُرِكت السّير الّتي صنعها الشّيعة المُحدَثون، والنّصارى العرب، وهي تصانيفُ تُباينُ نَمطَ السّير الرّائجة الّتي تتّخذ من المصادر السُّنّية القديمة عُمدَةً، ولذلك، فإنّ انعدام دراسة وافية لمُدوّنة السّيرة الحديثة، كان باعِثاً مُحفِّزاً على هذا البحث».

يتضمن الكتاب ثلاثة أبواب، تبدأ بالأول في موضوع «المحدثون وكتابة السيرة النبوية»، ويتضمن ثلاثة فصول في «نقد الأصول: في سيرة السيرة النبوية منذ النشأة حتى العصر الحديث»، و«في مدونة السيرة الحديثة»، و«السير النبوية الحديثة في الدراسات»، ثم الباب الثاني حول «اتجاهات الكتابة في سيرة النبي خلال العصر الحديث» وفيه ثلاثة فصول هي: «الخطاب التمجيدي الحديث وسيرة الرسول»، و«جهود منهجية وعلمية في كتابة السيرة خلال القرن العشرين». أما الباب الثالث، والذي يدور حول موضوع «وظائف الكتابة الحديثة في سيرة النبي محمد»، فيضم فصلين؛ أولهما «الردود على المستشرقين في كتب السيرة النبوية الحديثة»، وثانيهما «الوظائف الإيديولوجية والسياسية لخطاب السيرة».

وحسن بزاينيّة باحث تونسي، حاصل على دكتوراه في اللغة والآداب العربية؛ أستاذ مساعد في الحضارة العربيّة بجامعة تونس-المنار. له دراسات منشورة في بعض المجلات العلمِية المحكّمة، منها: «مسائل الخِلاف بين أبي حنيفة وفُقهاء السُّنّة من خلال كِتاب الأحكام السّلطانيّة للماوردي» و« قضايا ترجمة القرآن، ترجمة بلاشير لسورة النّجم أنموذجا».

أعلام في الذاكرة ديوان الحرية وإيوان الكرامة



يقدم الكاتب المغربي محمد طيفوري في مؤلفه «أعلام في الذاكرة ديوان الحرية وإيوان الكرامة»، نبذة تعريفية عن مسارات حياة مجموعة من أعلام الفكر والسياسة والأدب وعلم الاجتماع، في العالم العربي والإسلامي، سواء منهم أولئك الذين غادروا الحياة تاركين وراءهم كنوز المعرفة، شاهدة على أهم محطات حياتهم، أو الباقي منهم الذين مازالوا يعيشون الواقع بكل تجلياته ومتغيراته.

ويحاول مؤلف كتاب «أعلام في الذاكرة»، الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «المركز الثقافي العربي» بالدار البيضاء وبيروت، والواقع في حوالي ١٣٠ صفحة، أن يقترب من عوالم هؤلاء المثقفين الشخصية والفكرية، وأن يطلع على أثر جوانب حياتهم الإنسانية في صياغة أفكارهم ومواقفهم، وتجاربهم التي مثلت قيما خالدة في التضحية والبذل والتفكير في هموم الأمة والإنسانية.

كما يبحث المؤلف في كتابه، وفي معالجة بعض من جوانب حياة هؤلاء الأعلام، عن العلاقة الشائكة التي ميزت التقاء المثقف والسلطان، بين التضاد والرفض أحيانا، وبين القبول والانصهار في أحايين أخرى، خصوصا عندما تصبح تلك العلاقة القائمة بين طرفي السلطة السياسية والسلطة المعرفية، المحدد الأبرز لقوة شخصية المثقف، انطلاقا من مواقفه وحجمها ومدى قوتها وتأثيرها.

ويقول المؤلف المغربي طيفوري في كتابه، إن «الأعلام التي تحاول هذه السلسلة استقراء مسار حياتها مختلفة أشد الاختلاف من نواحٍ عدة كالتكوين،



ومجال الإبداع، والبيئة، والانتماء وغيرها، لكن القاسم المشترك الوحيد بينها هو اختيارها الانتصار لحكمة كونفوشيوس بقول الحقيقة والدفاع عن الحرية، فبغير الحرية لا نستطيع السعي إلى الحقيقة... وبغير الحقيقة تصبح الحياة مجرد تسجيل لأقدمية زمنية».

ويشير إلى أن الشخصيات التي اختارها لكتابه «شخصيات رفعت في حياتها شعار «من يصبح حرّاً مرة... يظل حراً طوال العمر» ضدّاً على مختلف أنواع السلط، السياسية، الاجتماعية، الفكرية والدينية... التي لاحقتها طوال مسار اشتغالها، بل تخال نفسك وأنت تمتشق تفاصيل حياة كل واحد منها بصوت عميق ما ينفك يتردد في الآذان، يقول لك إني أستطيع أن أعطيك قلبي.. فأصبح جائعاً، أعطيك ثروتي.. فأصبح فقيراً، أعطيك عمري.. فأصبح ذكرى. ولكنني لا أستطيع أن أعطيك حريتي، إن حريتي هي دمي... هي عقلي... هي خبز حياتي، لأني لو أعطيتك إياها، فإنني سوف أصبح شيئاً له ماض.. ولكن ليس له مستقبل».

يضم كتاب طيفوري في مجموعه خمسا وعشرين شخصية تتفرق انتماءاتها على العالم العربي والإسلامي، تبدأ بعبد الرحمن الكواكبي، وعبد الله القصيمي، ومحمود محمد طه، علي الوردي، عبد الرحمن بدوي، محمد أركون، الطيب صالح، عبد الكريم خليل، بول باسكوان، جودت سعيد، المهدي المنجرة، علي شريعتي، عبد الله العروي، إدوارد سعيد، الصادق النيهوم، محمد عابد الجابري، عبد الوهاب المسيري، عبد الرحمن منيف، محمد أبو قاسم حاج حمد، نصر حامد أبو زيد، عبد الكريم سروش، عبد الله حمودي، عبد الجواد ياسين، عزمي بشارة، ثم أخيراً عبد الرزاق جبران.

ومحمد طيفوري، باحث مغربي وناشط حقوقي من مواليد قرية تدارت نواحي مدينة أكادير بالمغرب سنة ١٩٨٧، حاصل على دبلوم الدراسات العامة، بجامعة ابن زهر بأكادير، وعلى شهادة الإجازة في القانون الخاص، بجامعة محمد الخامس أكدال الرباط، ويعكف على تحضير أطروحة للدكتوراه بعد حصوله على شهادة الماستر في العلوم القانونية بالقسم العربي.

نشر طيفوري العديد من المقالات بصحف وطنية وعربية، وكذا دراسات محكمة في مجلات دولية من قبيل مجلة «إضافات»، المتخصصة في علم الاجتماع، ومجلة «سياسات عربية» الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ومجلة «الحوار». وشارك إلى جانب أساتذة كبار في كتب جماعية، ككتاب «ثورات الربيع العربي مآلات الانتقال السياسي والاقتصادي» الصادر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وكذا «جدلية التحول والاستمرار في النظام السياسي المغربي ١٩٩٨-٢٠١١».

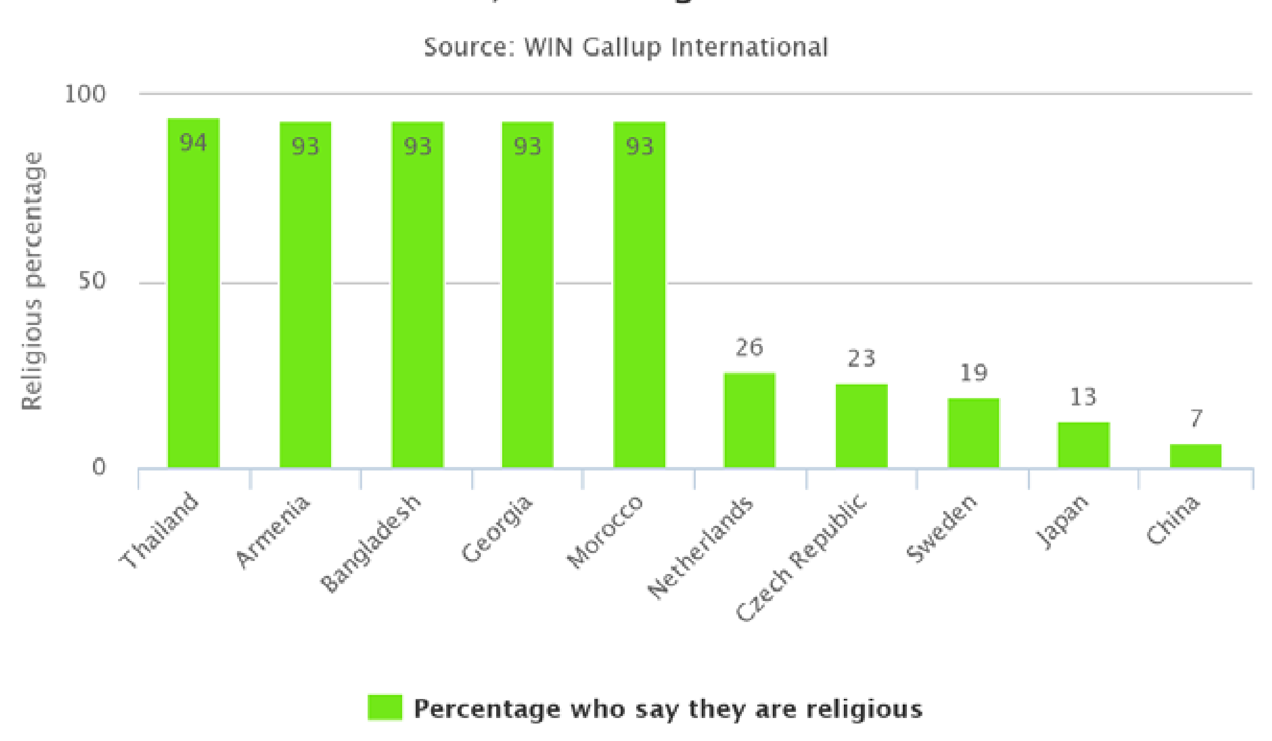


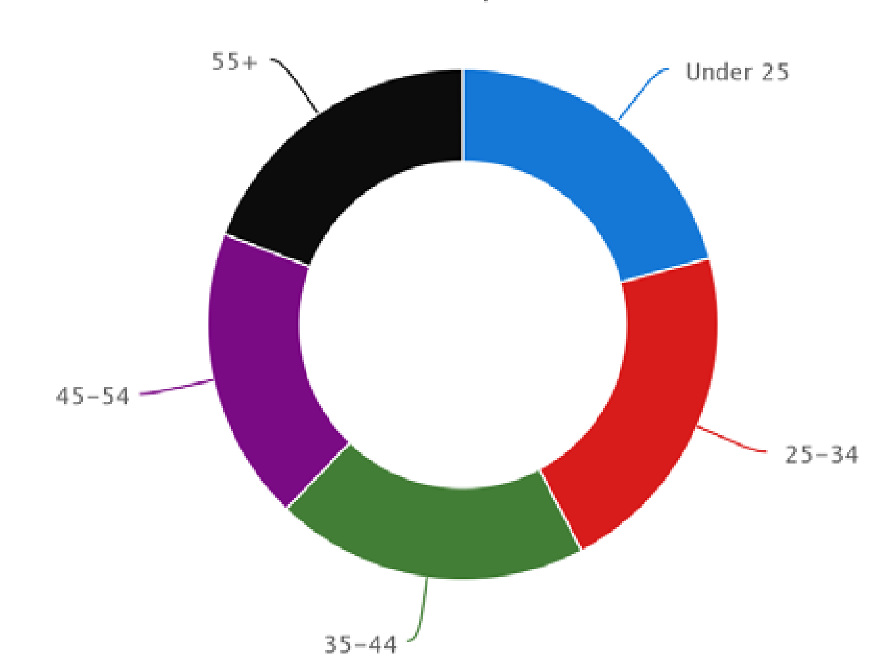
أكثر من ثلثي سكان العالم متدينون

أظهرت دراسة حديثة أن ما يفوق **٦** أشخاص من أصل عشرة، يعتبرون أنفسهم متدينين؛ أي ما مجموعه نسبة **٦٣٪**، وأن حوالي اثنين من كل عشرة أشخاص، يعتبرون أنفسهم غير متدينين؛ أي بمجموع **٢٢٪**، بينما يقول واحد من أصل كل عشرة أو **١١٪** من سكان العالم بأنهم ملحدون، وهم مقتنعون بذلك.

إفريقيا، شمال إفريقيا والشرق الأوسط أكثر المناطق تدينا في العالم

وأوضحت الدراسة التي قام بها «ائتلاف الشبكة العالمية المستقلة وجمعية غالوب الدولية» WIN/GIA المتخصص في دراسات السوق واستطلاعات الرأي الدولية، أن تقسيم المتدينين في العالم، حسب التواجد الجغرافي، أظهر تفوق القارة الإفريقية وبعده منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في تعداد المتدينين، والذين بلغ عددهم أكثر من **٨** أشخاص من أصل عشرة، بمجموع **٨٦٪** من المتدينين في إفريقيا لوحدها من مجموع سكانها، و**٨٢٪** متديناً من مجموع سكان الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في الرتبة الثانية، بينما احتلت أوروبا الشرقية الرتبة الثالثة في الترتيب الجغرافي بعدد متدينيها الذين بلغوا **٧١٪** من مجموع السكان، ثم القارتين الأمريكيتين بـ **٦٦٪** من مجموع السكان كمتدينين، والقارة الأسيوية في الرتبة الرابعة بنسبة **٦٢٪** من مجموع السكان الذين يقرون بتدينهم.







كما كشفت الدراسة التي شملت المعتقدات الدينية لـ ٦٣٨٩٨ شخصاً من ٦٥ بلداً في جميع أنحاء العالم، عن تطابق الأرقام تقريباً بين من يعتبرون أنفسهم متدينين، ومن لا يعتبرون أنفسهم متدينين، في كل من أوروبا الغربية وأوقيانوسيا، حيث أبرزت النتائج أن عدد من يقولون بأنهم متدينون هو **٤٣٪**، ومن يقولون بأنهم غير متدينين هو **٣٧٪** في أوروبا الغربية، كذلك الشأن بأوقيانوسيا التي يقول فيها **٤٤٪** إنهم متدينون، ويقول فيها **٣٧٪** إنهم غير متدينين.

أما نسب عدد الملحدين في العالم، فوجدت الدراسة أن أكبر عدد منهم يتواجد بكل من أوروبا الغربية في الرتبة الأولى بنسبة **١٤٪**، وكذلك آسيا بنسبة **١٤٪** أيضا، ثم ثالثاً أوقيانوسيا بنسبة **١٢٪.**

المغرب ثانيا في ترتيب الدول الأكثر تدينا

وبالنسبة إلى تصنيف الدول الأكثر تديناً في العالم، فقد احتلت تايلاند الرتبة الأولى عالمياً، حيث وصل فيها عدد من يقولون بأنهم متدينون إلى **٩٤٪** من أصل السكان، فيما لم يتجاوز مجموع من يقولون بأنهم غير دينيين أو ملحدين أو غير مقتنعين بالتدين فيها سوى **٢٪**، المرتبة الثانية من حيث عدد المتدينين اشترك فيها كل من المغرب، أرمينيا، بنغلاديش، وجورجيا التي وصل عدد المتدينين فيهم إلى **٩٣٪**، بينما جاءت دولة فيجي ثالثة بنسبة **٩٢٪**، وجنوب إفريقيا رابعة بنسبة **٩١٪**، و**٧٠٪** في روسيا بالرتبة الخامسة، والأمريكيون في الرتبة السادسة بنسبة **٥٦٪**، ثم أخيراً المملكة المتحدة التي لم يتجاوز المتدينون فيها عتبة الـ **٣٠٪.**

الفلسطينيون أكثر تديناً من الإسرائيليين والصينيين

في الجانب الآخر، أظهرت الدراسة التي قام بها «ائتلاف الشبكة العالمية المستقلة وجمعية غالوب الدولية»، أن القارات التي تتميز بقلة التدين هي أوروبا الغربية في الرتبة الأولى بنسبة **٥١٪** وأوقيانوسيا في الرتبة الثانية بنسبة **٤٩٪** من عدد سكانها، والذين يقولون بأنهم غير متدينين أو غير مقتنعين بالتدين أو ملحدين. أما قائمة البلدان الأقل تديناً، فتصدرتها الصين بأكبر نسبة في العالم، وهي **٦١٪** من السكان الذين يفضلون الإلحاد، بينما تقول **٢٩٪** من ساكنة الصين أنها غير مقتنعة أصلا بالتدين، فيما لا يتجاوز عدد المتدينين هناك سوى **٧٪**، وأما الرتبة الثانية في الدول التي تضم أكثر عدد من الملحدين في العالم، فقد جاءت هونغ كونغ ثانية بنسبة **٣٤٪**، واليابان ثالثة بنسبة **٣١٪**، فيما احتلت السويد في الدراسة الرتبة الأولى لأكثر دولة غير متدينة في الغرب، بنسبة **٧٨٪** من مجموع سكانها.

ووجدت الدراسة بأن الإسرائيليين أقل تديناً من الفلسطينيين، حيث اعتبرت الدراسة أن **٦٥٪** من المستوطنين الإسرائيليين ملحدون، أو غير متدينين، أو ليسوا مقتنعين بذلك، و**٣٠٪** منهم فحسب، يعتبرون أنفسهم متدينين. وفي المقابل، وجدت الدراسة أن **٧٥٪** من الفلسطينيين هم متدينون بالفعل، وأن **١٨٪** من الفلسطينيين يعتبرون أنفسهم غير متدينين.

العمر، الدخل ومستوى التعليم، مؤثرات على مستوى التدين

وجدت الدراسة أيضاً أن للجنس والعمر والدخل والتعليم، تأثيراً على مستويات التدين لدى الناس، حيث إن فئات الشباب التي تتراوح أعمارها ما بين **٢٥** و**٣٤** سنة، تميل إلى أن تكون أكثر تدينا، حيث جاءت نسبة **٦٧٪** كأعلى نسبة للمتدينين في هذه الفئة، متبوعة بالفئات العمرية الأقل من **٢٥** سنة التي تشكل فيها **٦٥٪** من المتدينين، والفئات العمرية بين **٣٥** و**٤٤** سنة بنسبة **٦٢٪**، ثم الفئات العمرية المتجاوزة لـ **٥٥** عاما بنسبة **٦٠٪**، والفئات المحصور سنها بين **٤٥** و**٥٤** عاما بنسبة **٥٨٪.**

كما أن غير المتعلمين هم أكثر المتدينين في العالم، حيث يشكلون **٨٠٪** من مجموع المتدينين في فئتهم، يتبعهم أصحاب المستويات التعليمية الابتدائية الذين يتدين فيهم ما مجموعه **٧٤٪**، وأصحاب التعليم الثانوي والتعليم العالي الذين يتدين فيهم **٦٠٪.**

ويلعب عامل الدخل الشهري للفرد كذلك، دوراً في زيادة نسب التدين وانخفاضه، حيث يصبح عدد المتدينين عند ذوي الدخل المتوسط والمرتفع في حدود **٤٤٪ و٤٧٪** على التوالي، بينما يرتفع عددهم عند ذوي الدخل المتوسط والمنخفض، ليصل إلى**٦٩٪ و٦٨٪** على التوالي. كذلك، ترتفع قناعات الإلحاد عند أصحاب الدخل المرتفع والمتوسط، لتصبح نسبتهم ما بين **٢٢٪ و٢٥٪**، وتقل نسبتهم عند ذوي الدخل المحدود والضعيف، ليكونوا فقط ما بين **٦٪ و٥٪.**

